التصوف

طريقاً وتجربة ومذهباً

دكتور
محمد كمال ابراهيم جعفر
كلية دار العلوم
جامعة القاهرة

١٩٧٠

دار الكتب الجامعية

سلامه حنا وشركاه



التصوف

طريقًا وتجربةً ومذهبًا

دكتور
محمد كمال ابراهيم جعفر
كلية دار العلوم
جامعة القاهرة

١٩٧٠



MYSTICISM

as

A Way, an Experience
and a Doctrine

by

Dr. M. K. I. Gaafar
Dar al-Ulum
Cairo University

الإهداء

إلى الشرفاء المناضلين ، إلى الجنـــد الرابضين

إلى كل إنسان يصون كرامة الإنسان

إلى من ينبلج بهم صبح الأمل الوسنان ، منتزعا

من غياهب الليل ، واليأس ، والحرمان

إلى كل عصى الدمع ، مرهف السمع ، يقظ الضمير ،

عميق الإيمان بربه وبأمته وبنصر الله .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله مقوى خالص العزائم ؛ والصلاة والسلام على مجمع المكارم، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه .

وبعد

فهذه محاولة متواضعة أقدمها بين يدى الدراسات المتخصصة التى أرجو أن يهيء لنا الله الجهد والوقت لنشرها تباعا ، تجلية لبعض جوانب التصوف بصورة عامة ، والتصوف الإسلامى بصفة خاصة . ولقد زعمنا فى هذه المحاولة أنه يمكن تناول التصوف من زوايا ثلاث : من حيث كونه **طريقا** يسلك ، تتخذ فيه وسائل وشعائر معينة ، ومن حيث كونه **تجربة** نفسية تعانى ، محدثة تحولا وتطورات نفسية فى مجالات كثيرة ، ومن حيث كونه **مذهبا** يعكس وجهات النظر الشارحة أو المتنبئة باكتشافات الصوفى أو بآرائه فى هذه الرحلة الطويلة . فالزاوية الأولى **عملية او سلوكية** ، والثانية **نفسية او شعورية** والثالثة يمكن وصفها بأنها **فلسفية** أو فكرية ، تحاول أن تضع حصيلة الحياة الروحية وما تتضمنه من حقائق وتفاسير فى إطار ذهنى أو فكرى .

ولسنا نريد بذلك الفصل التام بين هذه الجوانب الثلاثة ، فليس من المعقول أن تنفصل هذه الزوايا فى حياة الصوفى ؛ إننا أردنا بهذا التصنيف أن نيسر مهمة الدارس فى التعرف على مواطن المقارنة فى المجالات الثلاثة ، ضمانا لصحة النتائج وسرعة الوصول إليها .

ونعترف مقدما أن المحاولة مغامرة كبيرة تدعى ماليس فى طاقة باحث

واحد ، كما نعترف بأن التطبيق الحرفى للمحاولة على وجه مقارن عام لم يمكن الاحتفاظ به إلى نهاية الشوط ، بل روعى التركيز على الجانب الإسلامى فى كثير من المواضع . ولكن المحاولة على أية حال جديرة باجتذاب الباحث ، بالرغم من أن كتابا بهذا الحد من الصفحات،وهذا القدر من الوقت لا يمكن أن يكون معقد رجاء فى تحقيق المحاولة على الوجه الأكمل .

إن إصرارنا على الاقتحام يشفع لنا فيه إيماننا بأن ماتحت أيدينا من مادة خليق بأن يعيننا على المتابعة التفصيلية لهذه المحاولة فى سلسلة من الدراسات . وهذا ما نسأل الله العون على إنجازه فى القريب ، بعد تقديم سهل بن عبد الله التسترى وتراثه إلى القراء .

ولقد حظى التصوف بدراسات واسعة فى الشرق والغرب تنوعت منهجاً وأسلوباً ، واختلط فيها المدح والقدح والتردد أحياناً كثيرة . وجد منها ما استغرق فى جزئيات ثانوية ، ومتفرقات متباعدة ، حجبت الحقيقة الواضحة فى وحدة **جوهر** التصوف كميل إنسانى لدى النفوس المؤهلة .

وإذا كنا قد عرضنا تعدد التجربة الصوفية بتعدد موضوعها ، فإننا لم نعن بذلك أننا نؤمن باختلافها الجوهرى وانفصال هذه الأنواع انفصالا تاما . إن التصوف ليس علما نظريا أو فكرا مجردا تحدد فيه القسمات ويدقق فيه التمييز : وإنما هو خلاصة مركزة جمعت من الفكر والسلوك والعاطفة ما يصور كيان الإنسان كله فى لقائه مع هدفه ، وعلى ذلك فمن الممكن أن تتلمس مصادر فلسفية وغير فلسفية لبعض الأفكار فى التصوف ، ولكن الاقتصار على فحص ذلك والوقوف عنده ثم إصدار الحكم العام على التصوف يشوه حقيقته ويخون قواعد الإنصاف والنزاهة العلمية . كما لا يوجد مانع من وجود تبادل بين أنماط السلوك فى النظم الصوفية المختلفة ،ولكن أمن اليسير أن تتبادل العواطف

بنفس الدرجة ؟

وما نريد أن نصل إليه هو أن ننظر إلى التصوف نظرة خاصة تتسع لإدراك مجاله الفعلى الذى لايقتصر على الفكر ، أو السلوك أو العاطفة ، كل على حدة . وهذا لايمنع بالطبع أن نتناول الأفكار بالدراسة والمقارنة بغية الإيضاح وتلمس الآثار والمصادر، ولكنه يمنع أن تكون مثل هذه الدراسة وحدها كافية فى الكشف عن مجال التصوف وحقيقته . ولقد ضربنا فى هذا الكتاب مثلا لذلك بالعبارة « الوقت غير حقيقى » الصادرة من فيلسوف ومن متصوف ، وأوضحنا أنه رغم اتفاق العبارة وتطابقها ، إلا أن المضمون مختلف . فهو فى الأول فكرى ، وفى الآخر نفسى؛ وكذلك الحال فيمن يقتصر على الجانب التاريخى والسلوكى للصوفية معتبرا ذلك حكما نهائياً وتصويرا واقعياً لحقيقة التصوف . ومع ذلك فالقيام بمثل هذا الدور ضرورى فى تجلية الظروف والجوانب المختلفة المؤثرة فى زاوية أو فى أخرى من زوايا التصوف .

ولقد أفاد الدارسون كثيرا من المقارنات المعقودة بين شخصيتين مختلفتى اللغة والدين والعصر ، ولقد زادت الفائدة حين خفت نغمة التأثير والتأثر ، وعلت نغمة الإيضاح والتفسير والتفهم المخلص . ومن بين هذه المقارنات ما أمكن أن يكشف عن جوانب أصيلة فى التصوف الإسلامى . ومن أشهر هذه المقارنات تلك التى عقدت بين ابن عربى وسبينوزا .

وقد سررنا كثيرا حين بدأ الأستاذ الدكتور محمود قاسم سلسلة مقالات تعالج نقاط الالتقاء بين ابن عربى وليبنتز؛ وتدل روح ما اطلعنا عليه من تلك المقالات على اعجاب عاقل بدقة ابن عربى وعبقرية تحليلاته وتعليلاته بإزاء ليبنتز .

لقد انتهت الفروض التى وضعت لمصادر التصوف الإسلامى بإلغاء بعضها البعض . فلم يعد هناك مجال للقول بأن التصوف رد فعل آرى ضد السامية

أو العربية ، ولم يعد هناك مبرر لتلمس مصدر أجنبي لكل نقطة من نقاط التصوف كما هو مضمون هذه الفروض المتناقضة . والغريب أننا نجد بعض الدارسين العرب يتابعون بعض المستشرقين ، دون أن يكلفوا أنفسهم مشقة التحقق من هذا فى تراثهم .

ولسنا نقول ذلك دفعا لإثبات أى تأثير أجنبي — فالواقع أن الصوفية ليسوا بهذه الحساسية ، ولا يعنيهم إلا ما يعين على تطوير سلوكهم أو فكرهم أو مشاعرهم . وقد بينا فى هذه الدراسة أن الصوفى لا يعبأ بالمصدر الذى يستقى منه مادام يعبر عن ذاته فكرا وسلوكا وعاطفة ؛ فهو قد يستعير من فروع ثقافة أمته ، إلى جانب كتابه المقدس ونصوصه الدينية الأخرى ؛ وربما بدل مفهوم ما استعار دون أن يمس الصورة ، وربما عدل من الصورة أيضا . وقد يستعير من ثقافات أخرى ما يجده وفيا بمساعدته فى حياته الروحية ، ولا يضيره أن يقال له ذلك ، أو أن يصرح هو بذلك .

فالواقع أن أعلام التصوف الأصلاء فى العالم الإنسانى كانوا قمما فكرية وروحية فى أمتهم،وقد شارك بعضهم فعلا فى العلوم الطبيعية ؛ وباختصار حاول معظمهم أن يعوا ثقافة أمتهم وأن يطوروها. فهم إذن من مثل التفتح. ومن العجيب مثلا أن يعتبر اشتغال ذى النون المصرى والتسترى فى التصوف الإسلامى، ومعظم متصوفى القرون الوسطى فى التصوف المسيحى بالكيميا مدعاة للاتهام وإساءة الظن والتجريح. هذا يقال فى الوقت الذى يصم العالم الحديث فيه أذنيه عما سوى معمله ، ويغلق رجل الدين صدره وعقله دون حقائق العلم الحديث وتطوره .

إننا نؤمن بفائدة التخصص الدقيق ، ولكننا نرى أن هذا التخصص نفسه سيجنى ثمار اتساع أفق الثقافة والاطلاع على ما يجد فى الميادين الأخرى ، أما فيما يتصل بالتصوف الإسلامى فإننا نرى أنه ذهب ضحية دراسة بعض المستشرقين ذوى

الأفكار المسبقة ، أو المعرفة العميقة بنظم صوفية أخرى لاتتساوق مع معرفتهم بالتصوف الإسلامى ، فكانت غالبية أحكامهم متأثرة بهذه الأفكار المسبقة .

ومن العجيب مثلا أن يستدل بعض المستشرقين على أجنبية التصوف عن الإسلام بموقف بعض المحافظين الإسلاميين منه ، أو بمنع بعض علماء الكلام من إثبات علاقة حب بين الله وعباده. ومن هؤلاء الأستاذ زينر ذو المعرفة الواسعة والعميقة بالتصوف الهندى. وهذا بالرغم من أن الأستاذ زينر لايرى الحب ممثلا لجوهر التجربة الصوفية - بدليل أنه يجعل التجربة الصوفية فى التصوف الهندى النموذج الأمثل ، وفكرة الحب دخلت متأخرة فى البوذية .

وأعجب من ذلك أن يرى الأستاذ أن صوفية الإسلام حرموا أنفسهم من مبدأ عظيم كان يمكنهم بواسطته شرح علاقة الإنسان بالله ، فلما لم ينتفعوا بهذا المبدأ — وهو مبدأ الاتحاد المسيحى أو التأله — لم يخرجهم من الصعوبة إلا القول « بالفناء » أى لما هو محدث ، ليبقى الله وحده .

وهذا الرأى بالطبع يتناقض مع فكرة الأستاذ نفسه « من تبنى صوفية الإسلام لنظرية الفناء الهندية » فهل وقع التصوف الهندى فى نفس المأزق ، فأراد التخلص من ذلك بفكرة الفناء ؟ وهل حقيقة الفناء فى التصوفين واحدة ؟ لقد عقدنا فصلا لهذه المشكلة ونرجو أن يلقى ما عرضناه بعض الضوء إلى أن ننشر الدراسة التفصيلية المستقلة الخاصة بهذه المشكلة .

إن القول «بأن التصوف الإسلامى بدأ من مقدمات مناقضة لمبادىء التصوف الهندى ، ولكنه انتهى إلى نفس النتيجة» قول غير صحيح. حقا لقد بدأ التصوف الإسلامى من القول بإله واحد Theism ولكنه انتهى كذلك بالقول بنفس المبدأ. إن ما وصل اليه الصوفى لايمكن أن يسمى بوحدة المصدر أو الوحدة المطلقة monism . إن الصوفى المسلم لا يمكن أن يعتبر جوهر نفسه هو الغاية والنهاية

والمصدر كما يذهب إلى ذلك التصوف الهندى ، بل هناك **خارج ذاته إله** هو مجلى الكمال والجلال والجبروت، وهو يدنو إلى هذا الإله بمقدار ما يتشبه بصفاته جهد الطاقة ، وثمرة الفضل . وللصوفية المسلمين فى الأسماء الحسنى بحوث عميقة .

أما التصوف الهندى فقد بدأ بالوحدة المطلقة monism وانتهى إلى مثل ما بدأ . وهذا يؤيد الفكرة القائلة بأن المذهب أو العقيدة تعتبر للصوفى «كالخريطة» تحدد عليها المواقع بصورة رمزية ، ويبقى على المتصوف أن يجوب بقاعها على الطبيعة .

ويجب أن نعترف بادىء ذى بدء بأن التصوف مليء بالمتناقضات العقلية، مما قد يغرى بعض المناطقة أو العقليين برفضه جملة، كما فعل برتراندرسل مثلا، ولكن هذا الموقف نفسه يباين القاعدة الأولى من قواعد المنطق وهى وجوب تحديد المجال الذى تنطبق عليه تلك القواعد المنطقية ، ولم يكن الشعور أو الروح أو الوجدان يوما ما جزءا من هذا المجال. إن هذا الموقف يماثل تماما موقف بعض العلماء المحدثين (التجريبيين) الذين يرفضون كل ماهو خارج نطاق معملهم ، مع أنه لاتوجد قاعدة علمية واحدة تنص على ضرورة رفض أو تكذيب أو إبطال مالا يدخل فى نطاق التجارب المعملية . إن كل ما يمكن أن تؤدى اليه تلك القواعد هو أن ما أيدته التجربة فهو صحيح ، وما كذبته التجربة فهو باطل ، أما ذلك الذى لايقبل التجربة العلمية فلا يملك العلم أن يقول عنه شيئا .

وإذا كانت دراسة التصوف ممتعة فى حد ذاتها ،إلا أنها إلى جانب ذلك تعين على التقارب والاتصال والتفاهم بين الأمم المختلفة ، وذلك بالتعرف على أخص جوانبها الروحية والفكرية والسكلوجية إن لم تكن كواقع حاضر فلتكن كمثال منصوب . وقد يساعد على ذلك أيضا الروح السمحة للتصوف .

والواقع أن التصوف البناء يفيض بعناصر أخلاقية نؤمن بفاعليتها على مستوى

الفـرد وعلى مستوى الأمة، لاسيما إذا تأكد لنا أن هذه العناصر حصيلة التجربة الصادقة والإخلاص التام . ويجب أن نؤكد مرة أخرى أن هذه العناصر إنما توجد فى التصوف الناضج . ويمكن أن نظهر فى هذا المقام مدى ملاءمتها للتطبيق فى عصرنا الراهن .

وقد نؤثر أن نسرد بعض هذه العناصر تباعا ، مرجئين التعليق عليها شرحا وتحليلا إلى نهاية عرضها ، غير أن من المهم أن نضع نصب أعيننا المنافع المتعلقة بكل عنصر على حدة بمجرد ذكره . ومن هذه العناصر :

أولا : النهوض بالأعباء التى تلقيها علينا مسئولياتنا دون التعلل بتقصير الآخرين أو تلكؤهم فى القيام بواجباتهم.

ثانيا : جمع الهم وتوحيد النفس واتساق رغباتها وتماسكها وتركيز العزيمة وإصرارها على الوصول إلى الهدف مهما صادف الإنسان من عقبات ، ومهما اقتضى ذلك من تضحيات .

ثالثا : ضرورة تطبيق العمل على العلم ؛ فالعلم وحده قد يكون وسيلة ضارة وخطيرة إذا أسيء استعماله — كما نرى فى العصر الحاضر — وقد يصير حجة على الإنسان تزيد من خزيه وعاره إذا كان السلوك سلوك الجهال .

رابعا : ضرورة اجتماع هذا الثالوث الممتاز « لسان صادق ، وقلب راض ، وبدن صابر » وهذه من مقومات الإنتاج الجيد فى العصر الحديث .

خامسا : التكافل الاجتماعى ، وتنمية علاقات المودة والإخاء ، والتفانى فى الفداء والإيثار . ويعلق بعض الشراح على قول بعض الصوفية « إنهم مامنهم فقير » بقوله : يجعلون قوتهم أو زرعهم جرنا واحدا ، ويتساوون فيه ويعينون

---

(١) انظر فصل « الأخلاق فى التصوف » فى كتابنا « فى الفلسفة والاخلاق » ص ٢٧٣ وما بعدها .

بعضهم على عبادة الله .

سادسا : ثبات الشخصية، وعدم تزعزعها مهما راعت الكوارث ، وفزعت النوائب . وذلك ارتكانا إلى قوة النفس المعتمدة على قوى متين.

سابعا : مجافاة كل أسباب الفـــرقة والاختلاف ، والتركيز على الإصلاح الداخلى للفرد ، باعتباره لبنة أخلاقية ذات قيمة فى البناء الاجتماعى .

ثامنا : ضرورة تخليص الفرد والمجتمع من الدعاوى ، والتصنع والمداهنة .

تاسعا : استعمال الوقت واستغلاله فيما هو أولى وأحق بعبد لله فى ملك الله.

وهناك عناصر أخرى كثيرة ، ولكن يكفى ما قدمناه فى إعطاء صورة عما يمكن أن نفيد من **التصوف الحق** فى العصر الحديث .

أما بالنسبة للنهوض بأعباء المسئولية ، وإنجاز ما وكل إلى الإنسان من عمل على وجه الإتقان والكمال، فإن كتب التصوف مليئة بتأكيدها وإظهار أهميتها. فالصوفى فى نظر الجنيد ، إنسان « برز له العلم ، وانتصب له الطلب ، فقام للعمل بكليته » وهو لا يتلمس المعاذير لنفسه فيما يجد من تقصير بعض الناس ، كما هو الشائع فى بعض المجتمعات الآن . يقول سهل التسترى « لم يمر على وجه الأرض صديق صحيح ، إلا رأى فى سره كأنه ليس على وجه الأرض أحد غيره، وليس على وجه الأرض **عبده غيره** ، ولا **يطالب الله احدا** بشىء من أمره ونهيه **غيره** ، فإذا رآه الله عز وجل على تلك الحالة ، تولى أمره وكفاه وكلاه »

بل إن الصوفى يرى التماس المعاذير للناس ، بينما يشدد على نفسه ، ولا يقبل منها عذرا ، ولذا قيل : « إن الناس منه فى راحة ، وإن نفسه منه فى تعب » . وحبذا لو راعينا هذا المبدأ وطبقناه فى حياتنا الحاضرة ، إذن لحلت مشكلات كثيرة فى كافة المجالات .

أما جمع الهم ، وتركيز العزيمة فيتحقق بحضور العقل ، وتوجيه اهتمامه إلى

مابصدده الإنسان . وقد سئل أبو العالية « ما يفتح على الفكر ؟ فقال : اجتماع الهم ، لأن العبد إذا اجتمع همه تفكر ، وإذا تفكر نظر ، وإذا نظر أبصر » ويكفي مانلقاه من أضرار وخسائر نتيجة شتات الذهن ، وتفرق الهم ، وتوزع الأهواء والنزعات والأمزجة في كيان عملنا اليومي ذاته ، سواء كان هذا العمل مؤدى للدولة ، أو مؤدى الإنسان نفسه .

وحتمية تطبيق العلم ومقتضياته ، تؤكد ثمرة العلم وقيمته ، وإلا أصبح مضيعة للوقت ، بل — كما يرى التصوف — وسيلة من وسائل الختل والخداع . فلا يعتبر التصوف العلم فضيلة في حد ذاته ، وإنما يعتبره كذلك في حدود ما يؤهل الإنسان لحياة أفضل — على المستوى الإنساني — ، وبمقدار مايظهر على المرء من نتائجه وثمراته . وقد بلغ من تقدير الصوفية لقيمة العمل بمقتضى العلم ، حد السخرية المريرة بالعلماء الذين لا يعملون بعملهم . وتحتفظ كتب التصوف بتسجيل الحرب الجدلية بين الصوفية وطوائف كثيرة من العلماء والفقهاء . وتتركز معظم هذه المؤخذات التي يلاحظها الصوفية على العلماء ، في عدم التطابق بين علم هؤلاء وعملهم .

« فقـــوم منهم يأتون أبواب السلاطين ، يتشبهون بالقراء ، ويتعرفون بكثرة الصلاة والصوم ، ولا يتورعون عن محارم الله ، وقوم منهم يأتون أبواب الأغنياء ومناهم الدنيا ، وحب الثناء والمحمدة ، ويطلبون المروءة بين الناس » .

بل ذهب بعض الصوفية في زرايته بالعلم الذي لا يؤيده العمل إلى حد إعلان أن أعلم الخلق إبليس ، كما أنه كذلك أجهل الخلق . ولما سئل هـذا الصوفي عن معنى ذلك قال : إنه أعلم في ذاته ، حيث كان يعرف ماينبغي لله ، ولكنه جاهل

فى فعله ، حيث لم يخرج هذا العلم إلى حيز التنفيذ بالسلوك الواجب . ونعتقد أن الصوفى على حق حين يؤكد الجانب العملى — خصوصا فى مرحلتنا الراهنة إذ لا فائدة من نصح يصدر من إنسان لا يمثله ولا يطبقه .

وقد سئل أحدهم : مالك إذا تكلمت بكى كل من يسمعك ، ولا يبكى من واعظ البلدة أحد ؟ فقال : ليست النائحة الثكلى كالمستأجرة ، ويمكن أن يوجه شبابنا — عن طريق القدوة أولا — إلى تمثل ما يتلقونه من مبادىء ومثل وتعاليم ؛ فما أحوج الشباب إلى القدوة ، لا إلى مجرد النصح والتوجيه النظرى .

أما فيما يمس العناصر الثلاثة ، التى نراها ثمينة إذا توفرت فى المواطن مهما كانت مهنته ، فهى كما قلنا : الصدق والرضا والصبر . وتخيل تحققهما فى معاقل الإنتاج فى بلدنا لترى ما يمكن أن تؤدى إليه من زيادته ودقته وجودته ، مع المحافظة على المشاعر الإنسانية للعامل العزيز .

ولا شك أن تنمية أواصر الألفة والمودة من العوامل الهامة فى تماسك المجتمع ووحدته وصموده للعاديات من الزمن . وتفيض كتب التصوف بالقصص التى تصور فى وضوح الروح الصوفية الخالصة ، والمفعمة بالتسامح والود ، والرحمة والمشاركة . استمع مثلا إلى قول أبى سليمان الدارانى « إنى لألقم اللقمة أخا من إخوانى ، فأجد طعمها فى فمى » . ويسأل أحد الصوفية رجلا عمن حوله فيجيب بأنهم إخوانه ، فيسأل الصوفى : هل يدخل أحدكم يده فى كم أخيه أو كيسه ، فيأخذ منه ما يريد ؟ فيقال : لا. فيقول الصوفى : اذهبوا فلستم بإخوان» .

وتبلغ المشاعر الصوفية ذروتها حتى لتود أن تشارك الناس آلامهم **فى الآخرة**. فنسمع هذا القول « إن لله عباداً ودوا لو فدوا المسلمين من الأعراض والأمراض فى دار الدنيا ، وفى الآخرة من أهوالها وأنكالها » فقيل للقائل : فى الدنيا يطيقون ذلك ، فكيف لهم فى الآخرة ؛ إذ لا قوة لهم على شىء من ذلك ؟ فيقول

علموا أن الله تعالى — عز وجل — بخلقه رحيم ، فرحموهم برحمة الله لهم ؛ وعلموا أن الله تعالى هو المعين على الدنيا والآخرة » ويريد هذا القائل أن يشير إلى أن المروءة تحظى برضا الله وتوفيقه ، ولن يكون المرء أكثر فضلا أو مروءة من بارئه . وتنص بعض كتب الصوفية على أن من أخلاقهم « إدخال السرور على غيرهم ، والإعراض عن أذاهم ، وأن « للقبيح عندهم وجوها من المعاذير ، وليس للحسن عندهم كبير موقع يعظمونك به » أى أنهم لا يفسدون مكرمتك بالمبالغة فيها ، حتى تقع فى الزهو والخيلاء فيحبط عملك .

أما ثبات الشخصية وصمودها فنحن نعلم من أقوال الصوفية أنهم لا يرضون بأنصاف الحلول ؛ وقد يفرضون على أنفسهم عقوبات صارمة إذا تلكأت فى تنفيذ طاعة ، أو تراخت فى أداء واجب . كما أنهم كانوا مثابة للناس وأمنا إبان الفزع والرعب ، فلم يؤثر عن صوفى حق أنه جبن أو تراخى أو تزعزت عقيدته أو دعاه الحرص على الحياة إلى التخاذل . فمن بعض صفات الصوفى الناضج أنه « لو نصب له سنان فى أعلى شاهق فى الأرض ، وهبت له الرياح .. ماحركت منه شعرة واحدة » وقصة الشبلى مع النورى جد شهيرة ومفخرة لإيثار الأصدقاء بالروح .

ولا جدال فى أننا نحتاج الى هذه المتانة الأخلاقية النابعة من عمق الإيمان والثقة بالله وبالنفس المطمئنة ، ولا جدال كذلك فى وضوح ثمرة هذا الموقف الأخلاقى على كافة المستويات ، وفى جميع الحالات .

وكما امتدحنا ثبات الشخصية وتماسكها ، ووحدة الأمة ورصانة بنيانها ، فإننا نؤمن بضرورة القضاء على أسباب الفرقة والاختلاف ، بأن نسترد الخارج عن المصلحة العامة ، والمجانب لطريق الحق ، إلى اجتماع الأمة والجماعة .

ويجب أن يتم ذلك بوعى وحصافة وفهم دقيق لأسباب الخلاف وعلاجها علاجا حاسما . وذلك قد يتطلب التعرف أيضا على مثيرى الفرقة ، ومشعلى نار الخلاف ، وعزلهم وتجريدهم من أسلحتهم الفتاكة . يقـــول الغزالى عن عادة الصوفية إزاء ظاهرة الفرقة « أى وقت ظهر من أحدهم أثر التفرقة نافروه ؛لأن التفرقة تظهر بظهور النفوس ، وظهور النفـوس من تضييع الوقت . فأى وقت ظهرت نفس الفقير ، علموا خروجه من دائرة الجمعية، وحكموا له بتضييع الوقت، وإهمال السياسة ، وحسن الرعاية فيعاد بالمناقشة إلى دائرة الجمعية » .

وبعد

فلعل القارىء يلاحظ حرارة الدفاع عن التصوف فيظن أن لى قدما فيه حيث أكتب من موقف التحيز . والواقع أننى حين أقدمت على دراسة التصوف كنت فى وضع يسمح لى بالتمتع ببعض الشخصيات الممتازة الذين تفتحت بصيرتهم دون جلبة أو ضجة ، فرأيت فى هؤلاء ترجمة فطرية للحقائق الثابتة فى التصوف وأعاننى ذلك على تفهم بعض الجوانب التى لم يكن لى أن أهضمها لولا شرف هذه اللقاءات .

لقد ضربت هذه الشخصيات أروع الأمثلة وقدمت أبلغ البراهين على تحقق المعرفة والإلهام عن طريق الود مع الله ، وتقواه . ولقـــد كانت إحدى تلك الشخصيات أقرب إلى روحا ورحما ، رأيت فيها رباطة الجأش وقوة التحمل وواسع السخاء ونفاذ البصيرة وبراعة الحجة ، وخفض الجناح ومليح الفكاهة ودقيق الفهم . لقد كان مرعى ـ رضى الله عنه ـ مثالا حيا للصوفى المتحقق المتفتح الذى لم يتقيد بمراسم طريقة ما ، بل كان يسع كلا بعلمه وحلمه . وكان يرى نفسه ـ كما كان يصرح ـ عبدا لسيد كريم حميد ، واجبه الخدمة فى أى مجال يضعه الله

فيه ، وهى خدمة متوجهة مباشرة إلى بنى جنسه . وما سئل عن شىء فيما يتصل بفهم القرآن أو دقائق الفلسفة إلا فاض بحرا فى الإجابة مع أنه لم يقرأ كتبا كثيرة.

ومن استقراء أحوال هؤلاء الأعلام يتضح لنا بمالا يدع مجالا للشك أن التصوف ينتمى فعلا إلى الأشياء الصعبة التى تحدث عنها سبينوزا عندما قال«إذا كان الطريق الذى بينته صعبا جدا ، فإنه رغم ذلك ممكن الارتياد والاكتشاف ومن الواضح أنه يجب أن يكون صعبا وأن يكون نادرا،وإلا ماتجاهله عمليا معظم الناس مع أنه طريق الخلاص . إن كل الأشياء الممتازة صعبة، كما أنها نادرة » .

ولا يمكن أن يجحد المرء أن بالتصوف ـ كتراث إنسانى عام ـ صورا كثيرة منحرفة ، ولكن الصوفية الخلص أنفسهم تولوا محاربتها ورفضها والتنديد بأصحابها ، وقد يجد القارىء شيئا من ذلك فى غضون الكتاب .

ولعل القارىء يود أن يتلقى الإجابة على هذا السؤال الهام : هل استنفد التصوف قدراته ، وفقد قوته ، أم أن له أملا فى المستقبل ؟

والإجابة ليست سهلة بالمرة كما يزعم بعض الباحثين ، فإن هؤلاء يتصفحون تاريخ عدد يقل أو يكثر من الصوفية ، ثم ينظرون حولهم فلا يجدون شيئا مما يتحدث عنه هؤلاء الصوفية محققا فيمن حولهم ، فيظنون بذلك أن القيم الروحية الكبرى آلت فعلا إلى الزوال ، ولم يعد لوجودها وزن. ويشبه هذا رأى هؤلاء الذين انتهى حسن ظنهم بالوجود أو بالناس بناء على مايلقونه فى حياتهم اليومية، حتى لتجد معظمهم يعتقد اعتقادا جازما بأن الخير قد ولى إلى غير رجعة ، ولو حسن عمل هؤلاء وطهرت سرائرهم ،لرأوا فى الوجود جوانب الخير تربو وتعلو كلما زاد الشر وطغى ، وإلا اختل ميزان الوجود وحدثت الطامة الكبرى .

وإذا كان هناك من الباحثين من تنبأ بتعميم الوجدان الصوفى بعد قدر كبير

من السنين ، فإننا لسنا عـــلى يقين من قوانين التطور ذاتها ، سواء كان تطورا بيولوجيا أو غير بيولوجى ، لأننا لانملك أن نستنبط مما هو كائن ما سيكون فعلا بكل ثقة ، وإن كنا قد نملك أن نتنبأ بما قد يكون على وجه الاحتمال أى أننا لايمكننا ادعاء القدرة على التنبؤ الصحيح .

والكتاب يلمس لمسا خفيفا علاقة التصوف بالحضارة ، وعلاقته بالدين ، ولكنه لم يعالج علاقته بكل من الفلسفة والفن ، وإن كان قد تضمن مسائل عديدة ترجع فى الواقع إليهما .

وقد كان هناك فصلان كبيران لهذا الغرض ، ولكننا آثرنا الاحتفاظ بهما ريثما يتم الانتهاء من معالجة قضية التوحيد ككل .

وإنا لنرجو الله أن يحفظ عـــلى أمتنا طبيعة جدية فى غير تزمت ، وسخاء نفسيا فى غير تحلل ،وأن يوفق شبابها فى أن يكون خيالها الوثاب، ومعقد رجائها المتحقق . كما نرجوه أن يمدنا بالعون على رد الطيش إلى مصدره ، بقوة الحق المدعم اليقظ ،وأن تشهد بلادنا أعياد نصرها الكبير .

محمد كمال ابراهيم جعفر

الاسكندرية { ٨ شوال ١٣٨٩
١٨ ديسمبر ١٩٦٩

الباب الأول

الفصل الأول

التصوف - ضرورة دراسته وكيفيتها

الفصل الأول

التصوف

أصل الكلمة :

بالرغم من قلة جدوى البحث فى أصل هذه الكلمة فى اللغة العربية من الناحية الإيجابية ، فقد جرت عادة الباحثين أن يعرضوا الآراء والفروض التى قدمت فى هذا الصدد لمجرد إشباع الفضول . ومع أن الاتجاه الاشتقاقى الذى تبنته مدرسة خاصة فى الفكر العربى لم يثبت نجاحا تاما فى هذا الميدان . إلا أنه وجه الأنظار إلى إمكانية تلمس أصل لكل كلمة من الناحية الاشتقاقية التى تترابط فيها المعانى الفرعية بأصل معنوى معين . وجريا على هذه السنة وجدت عدة فروض لأصل كلمة « تصوف » . فمن الباحثين من ينسبها إلى الصوف باعتباره الزى الخاص الذى تبنته الطائفة الأولى أو الأفراد الذين سلكوا حياة الزهد والورع والتقوى والخلوة. وكان هذا الزى أو النوع من الثياب مفضلا لما فيه من خشونة تليق بروح التقشف الملائمة للمنهج الصوفى التربوى ؛ ولما يوحى به من التواضع اللائق بمن يطلب السلوك إلى الله ؛ فقد نسب إلى الحسن البصرى الزاهد المسلم الكبير قوله « من لبس الصوف تواضعا لله عز وجل ، زاده الله نورا فى بصره وقلبه ، ومن لبسه للتكبر والخيلاء كور فى جهنم مع المردة » . والواقع أنه عرف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان يستحب لبس الصوف تواضعا وأن عيسى عليه السلام كان يستحبه كذلك . وعلى هذا يقال تصوف الرجل اذا لبس الصوف كما يقال تقمص وتجلبب إذا لبس القميص أو الجلباب .

وقد عورض هذا الرأى بحجة أنه لم يؤثر عن أى صوفى ضرورة اتخاذ الصوف كلباس ، وإنما أثر فى مرحلة متأخرة نوع من المرقعات المتعددة الألوان والتى سميت بالخرقة كزى خاص يلبسه الصوفى المحترف - وعورض أيضا بحجة أن ذلك يصرف عن حقيقة التصوف وجوهره ، بتركيز النظر على المظهر والشكل،

وما كان المتصوفة عباد مظاهر أو أشكال. غير أن هذه المعارضة لاتستطيع إنكار وجود متصوفة أوائل لبسوا الصوف، حتى ولو لم يكن لفظ «صوفى» أو متصوف مستعملا فى ذلك الحين . كما لا تستطيع المعارضة النيل من سلامة الاشتقاق من الناحية اللغوية . أما مسألة عدم التزام أغلب الصوفية بلبس الصوف فليس فيه ما يقدح فى صحة الظاهرة الأولى، لأن من المعروف أن التسمية لا توقف المسمى عن التطور، ومن ثم توجد بمرور الزمن فروق كبيرة بين أصل التسمية وحقيقة المسمى فى أنضج مراحله . ومعنى هذا أن التزام بعض أفراد قلائل بلبس الصوف جعل من الممكن إطلاق هذا اللفظ عليهم ، وأصبح بعد ذلك علما على انتهاج نهج خاص فى الحياة الروحية التى يصحبها الزهد والورع وغيرهما .

ومن الباحثين من ينسب الكلمة إلى صفة مسجد رسول الله التى لزمها عدد من الصحابة انقطع للعبادة والتبتل ؛ غير أن القانون الاشتقاقى لا يخول لنا أن ننسب إلى الصفة فنقول صوفى وإنما يجب أن نقول مثلا صفى.

ومنهم من ينسبها إلى الصفاء باعتبار أن الصوفى هو الذى صفا قلبه وتطهر وجدانه ، أو كما يقول بعض الصوفية أنفسهم « صافى فصوفى حتى سمى الصوفى » وليست هذه النسبة بأسعد حظا من سابقتها . وان كان ذلك لايمنع اشتراط وجود الصفاء فى حياة الصوفى الروحية .

ومنهم من نسبها إلى الصف ، باعتبار أن الصوفية يقفون فى الصف الأول بين يدى الله ، ولكن اللغة لاتؤيد مثل هذه النسبة . وقد يرد بعضهم أصل التسمية إلى « صوفة » ولد الغوث بن مر — أحد سدنة الكعبة فى الجاهلية — ومن المعروف أن سادن الكعبة هو إنسان انقطع لبيت من بيوت الله وخدمة الطائفين به . وعلى ذلك تكون التسمية رامية إلى الإشارة إلى أن الصوفية هم هؤلاء الذين تأسوا بصوفة فى انقطاعه لخدمة الله أو خدمة زوار بيته . ولا اعتراض

على هذه النسبة من الوجهة الاشتقاقية فيما يبدو ، غير أن من المستبعد أن ينسب الصوفية أنفسهم — وهم فى محيط إسلامى إلى إنسان فى الجاهلية ، مهما كانت مكانته الروحية ، خصوصا وليس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم قائد روحى يمكن أن ينتسب إليه .

وهناك رأى آخر يرفض وجود أصل اشتقاقى للكلمة ويذهب إلى أن هذا اللفظ استعمل كاللقب ، وأطلق على هذا اللون من النشاط دون مراعاة أى مبدأ اشتقاقى. غير أن هناك رأيا آخر يزعم أن التصوف أو الصوفى إن هو إلا تحريف لكلمة سوفيا اليونانية التى تعنى الحكمة . ويذهب صاحب هذا الرأى (وهو البيرونى) إلى أن لفظ الصوفية أطلق فعلا على الحكماء اليونانيين الذين رأوا أن الوجود الحق هو العلة الأولى. وقد فند بعض الباحثين المحدثين هذا الرأى ، لأن التسمية فى نظره وجدت قبل ترجمة الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية، أى حوالى أوائل القرن الثالث الهجرى ، مع أن الكلمة وردت قبل ذلك بكثير . غير أننا نلاحظ أن توقيت ترجمة الفكر اليونانى إلى اللغة العربية بالتحديد الدقيق أمر لا تسعفنا فيه حقائق تاريخية موثوق بها ، فقد جدت بحوث تذكر مثلا أن فكرا يونانيا تسرب إلى الجزيرة العربية قبل فترة الترجمة المشهورة المنظمة تحت رعاية الخليفة المأمون[١] . فدعوى سبق استعمال كلمة التصوف قبل بدء الترجمة لا تصمد أمام هذه الحقائق الجديدة . وقد يمكن الاعتراض على الأصل اليونانى للكلمة بأن الاستعمال العربى لها لا يؤيد أنها مستقاة من اليونانية ، بناء على الطريقة العربية فى نقل الكلمات اليونانية ، فلم يؤثر عن العرب مثلا استبدال حرف السين فى اليونانية بالصاد العربية ، حتى أن كلمة فلسفة ذاتها ما زالت تحتفظ تقريبا بالحروف الأصلية . وقد رأينا أن بعض مؤرخى التصوف يرون أن اللفظة

---

(١) د. النشار/ نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام / ١ / ٦٨ وما بعدها .

« صوفى » عرفت فى الجاهلية . ولكن هذا مجرد افتراض تنقصه الشواهد والأدلة.

وأن آراء بعض الصوفية المحدثين الخاصة بتأسيس التسمية على قاعدة أسرار الحروف وقيمها العددية ـ باعتبار أن القيمة العددية لكلمة التصوف متماثلة مع القيمة العددية للحكمة الإلهيه ـ آراء لاتصمد للمنطق البتة[1] .

وفى رأينا أن الدلائل تشير إلى أن أقرب الفروض إلى الصحة هو فرض نسبة التصوف إلى الصوف باعتباره شارة دالة فى وقت معين على منهج خاص ، ثم تنوسيت العلاقة بين أصل التسمية وحقيقة المسمى من غير أن نستنبط من ذلك تقليدا للمسيحية فى اللباس .

تعريفات للتصوف :

دلت التجارب على أن الاعتماد على التعريفات فى فهم الشىء المعرف فهما صحيحا أمر غير سليم ، لأن التعريفات كثيرا ما تفشل فى تصوير الشىء المعرف تصويرا دقيقاً ، لا سيما إذا اتصل هذا الشىء بحقائق روحيـة أو نفسية . ومع ذلك فإن الإنسان لا يتمـاوم نزعة التعرف على الأشياء بطريقة مختصرة مركزة رغم جنوح العقل إلى التحليل والتجزئة . وليس من الإنصاف وصف هذه التعريفات بأنها خاطئة ، وإنما يمكن وصفها بأنها ناقصة ، لاتصور إلا جزءا من الحقيقة ولا تمثل إلا جانبا خاصا تركز عليه الاهتمام ويمكن تصنيف التعريفات إلى ما يلى :

أ ـ ما يربط التصوف بالسلوك أو الأخلاق ، وهو ما يصيب قدرا كبيرا من الحقيقة بالنسبة للأساس الصوفى فى الإسلام .

ب ـ ما يربطه بالنسك وصور العبادة ، وهو يعنى العناية كلها بالجانب العملى المتمثل فى الطقوس والشعائر الدينية مع تحقيق جوهرها الروحى الحيوى .

جـ ـ ما يربطه بالمعرفة والمشاهدة ، وهو يولى عنـاية فائقة للجانب النفسى

---

(١) راجع د. عبد الحليم محمود / المنقذ من الضلال / ت ومقدمة .

والعقلى فى التصوف ، وإن شئت فقل إنه ينصب غالبا على التجربة الصوفية فى حد ذاتها .

ونلاحظ ترابط هذه الاتجاهات ووجودها ممثلة فى كل نظام صوفى جدير بهذا الاسم . فمن الاتجاه الأول قول بعضهم فى تعريف التصوف الإسلامى « التصوف خلق » فمن زاد عليك فى الخلق فقد زاد عليك فى الصفاء . أو قول بعضهم « التصوف هو الدخول فى كل خلق سنى ، والخروج من كل خلق دنى »[1] . وقد أكد كثير من الصوفية أن التصوف ليس رسما ولا علما ، ولكنه خلق ، « لأنه لو كان رسما لأمكن تحصيله بالمجاهدة ، ولو كان علما لأمكن تحصيله بالتعلم » ، هو إذن تخلق بأخلاق الله التى لا يمكن أن نقبل عليها بمجرد العلم أو الرسم .

وقد نص الصوفية بالفعل على مكارم أخلاقية خاصة ، رأوا وجوب التحلى بها ومن بينها الحرية والكرم .

يقول ابن عربى :

إن التصوف تشبيه بخالقنا ... لأنه خلق فانظر ترى عجبا
كيف التخلق والمكر الخفى له ... فى خلقه وبهذا القدر قد حجبا
وذمه فى صفات الخلق فاعتبروا ... فيه فذا مثل للعقل قد ضربا
كذلك الخلق المذموم يرجع محمودا إذا هو للرحمن قد نسبا
إن التصوف أخلاق مطهرة ... مع الإله فلا تعدل به نسبا[2]

ولا جدال فى أن التصوف الخالص لا يدعو إلى هذه المكارم فحسب ، بل يحياها حياة كاملة كما سجلها التاريخ المنصف . ولكن ذلك لا يدعونا إلى اعتبار أن

---

(١) القشيرى/الرساله/٢١٧

(٢) فتوحات /٢/٣٥١

الجانب الأخلاقى هو الممثل الوحيد للتصوف ، وإن كان هو أهم الجوانب من الناحية العملية الإيجابية . كما أن مفهوم الحرية فى نظر التصوف يفوق التصور المحدود الذى لايتعدى نطاق التخلص من الآثار الأجنبية ، وذلك لأنه يتعداها إلى التخلص من تحكّم النفس ذاتها .

والاتجاه الثانى الذى يربط التصوف بالزهد والتنسك والعبادة إنما يهتم بالوسيلة التى قد يتخذها التصوف ، وهو يخلط فى الواقع بين الزاهد والعابد والمتصوف ، وذلك للسبب البسيط ، وهو أن الصوفية زهاد ونساك قبل كل شىء . وهناك محاولة للتفريق بين هذه الطوائف الثلاث قدمها الفيلسوف المسلم ابن سينا ، الذى رأى أن الزاهد : هو المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها، والعابد: هو المواظب على القيام بالعبادات من صلاة وصيام وقيام وغيرها .

أما العارف — الذى يقصد به ابن سينا المتصوف — فهو ذلك الإنسان « المنصرف بفكره [1] إلى قدس الجبروت مستديما لشروق نور الحق فى سره » [2] .

ونلاحظ أن النوع الثالث الذى وصفه ابن سينا « بالعارف » يغلب عليه طابع ابن سينا الإشراقى الفلسفى ، ولا يوجد اعتراض من الصوفية على هذا . غير أننا نلاحظ أن صوفية كثيرين حاولوا جاهدين أن يفرقوا بين زهدهم وطريقتهم وبين زهد وطريقة الفلاسفة. والمهم فى تفصيلات ابن سينا هو النتيجة التى وصل إليها وهى اجتماع الزهد والعبادة فى التصوف ، وعدم ضرورة وجود التصوف نتيجة للزهد والعبادة وحدهما . فكل صوفى زاهد وعابد ضرورة ، وليس كل زاهد وعابد صوفيا بالضرورة .

---

(١) هذا بالرغم من أن ابن سينا يذكر الفكر هنا على أنه آلة الوصول ، ولكن ذكره للسر يتمم الصورة .

(٢) ابن سينا الإشارات /٢/ ١٠٤

أما الاتجاه الثالث الذى يربط بين التصوف وبين المعرفة والمشاهدة ورؤية القلب وانفتاح البصيرة ، فهو أكثر الاتجاهات روحية ، وأمسها بجانب التجربة النفسية ذاتها . ويمكن أن يعزى إلى هذا الاتجاه قول بعض الصوفية عن الصوفى إنه « من صفى ربه قلبه ، فامتلأ قلبه نورا ، ومن دخل فى عين اللذة بذكر الله » . ويلاحظ فى هذا التعريف الإشارة إلى أن فعل التصفية والتطهير وهبى وليس مكتسبا ، كما أن الجزء الأخير من التعريف يشير إلى الحالة النفسية التى يحتل فيها المذكور نطاق الشعور كله ، بل ويضرب فى أعماق اللاشعور نفسه ، بحيث يكون مصدر حياة روحية ، يعجز كل تعبير عن تصوير لذاتها وجمالها . وقد تتطور عملية الذكر من كونها مجرد قول أو نطق إلى حركة دائبة للقلب ، مع تركيز مستمر على الهدف حتى تصير حياة روحية كاملة تتمثل — إما فى الغيبة بالمذكور كطرف ثان ، أو بالحضور معه على حسب قوة الشعور وظروف الصوفى نفسه . والمهم فى هذا التعريف أنه يشير إلى أن هناك صحبة أو علاقة روحية متبادلة بين الإنسان وربه ، فى تجربة يتولى موضوعها بنفسه الإمداد فيما يراه الصوفى . فإن قلت إن هذه هى حالة وجدانية صدقت ، وإن قلت إنها حالة معرفة صدقت أيضا ، لأننا سنعرف أن كل تجربة تستدعى تأملا وتقييما خاصا . وإن قلت إنها حالة سلوك لم تعد الحقيقة ، فالجوانب الثلاثة تتعاون فى صهر هذه التجربة .

وإننا نعتقد أن أغلب هذه التعريفات لا تصور التصوف فى ذاته ككل بقدر ما تصور ما يراه الصوفى مثاليا بالنسبة له ، سواء وصل هذا الصوفى إلى هذا المثال أو لم يصل . ومن أمثلة هذه التعريفات قول بعضهم إن التصوف « هو أن يميتك الحق عنك ويحييك به » أو قولهم « التصوف صفاء ومشاهدة » وهو كما ترى تعريف يتضمن الوسيلة (الصفاء) والغاية (المشاهدة) .

ومن هذا القبيل أيضا قول بعضهم إن التصوف « طرح النفس فى العبودية والخروج من البشرية ، والنظر إلى الحق بالكلية » . وهذا التعريف قد يثير من الاعتراضات ما لا محل لعرضه هنا ، ولكنه تعريف جيد ، إذا فهم من الخروج من البشرية الانسلاخ من الأوصاف الذميمة اللاصقة بالطبيعة البشرية التى لم تتهذب ، لا بمعنى الانسلاخ من حقيقة الآدمية ، والدخول فى أوصاف الألوهية كما زعم ذلك بعض المنحرفين[١] . وتوجد بعض التعريفات التى تتحدث عن بدء ونهاية التصوف مقتنعة بأن الإشارة إلى البدء والختام تكفى فى تصور ما هو التصوف. وذلك كقول بعضهم إن التصوف « بدؤه معرفة الله ونهايته توحيده ». وقد يظن القارىء أن هذا التعريف لم يأت بجديد ، بل لا يتعدى أن يكون وصفا لأبسط قواعد الدين ، ولكن إذا علم ما يراد بتوحيده من وجهة النظر الصوفية ، فإنه سيقتنع بأن هذا التعريف ممتلىء تمام الامتلاء . فمعرفة الله عمادها التجربة ، وما تتطلبه من إعداد وتوحيد لا يتم بالإقرار باللسان أو بالقلب كما هو المألوف ، بل بالتمثيل الذى يشهد فى كل جزئية من جزئياته بوحدة الإله . وللبحث التفصيلى فى هذا وما حوله من مشكلات مجال آخر إن شاء الله .

وقد يكون من المناسب أن نختتم هذه التعريفات فى المجال الإسلامى بأبيات قالها صوفى يصور فيها جماعة الصوفية ، وفيها من عناصر التصوف الشىء الكثير ، ولكنها رغم ذلك لا تقدم لنا الحقيقة الكاملة .

يقول هذا الصوفى عن المتصوفة إنهم :

قوم همومهم بالله قد علقت	فما لهم همم تسمو إلى أحد
فمطلب القوم مولاهم وسيدهم	يا حسن مطلبهم للواحد الأحد
ما إن تنازعهم دنيا ولا شرف	من المطاعم واللذات والولد
ولا للبس ثياب فائق أنق	ولا لروح سرور حل فى بلد

(١) راجع فى ذلك اللمع للسراج باب أغلاط الصوفية وخاصة البغداديين .

إلا مسارعة فى إثر منزلة قد قارب الخطو فيها باعد الأبد
فهم رهائن غدران وأودية وفى الشوامخ تلقاهم مع العدد

تعريفات للتصوف خارج الاسلام

أما خارج الإسلام ، فإننا آثرنا أن نعرض بعض التعريفات المقترحة للتصوف ، والمستمدة من القرون الوسطى ومن العصر الحديث ، وذلك لإعطاء صورة سريعة للأبعاد التى تمتد إليها مفاهيم هذه الكلمة « التصوف » Mysticism .

وأول ما يصادفنا هو هذا التعريف الذى قدمه لاهوتيو القرون الوسطى عند حديثهم عما أسموه باللاهوت الصوفى Mystical theology ، حيث يصفون التصوف بأنه « الحكمة التجريبية » وواضح أن هذا التعريف يربط التصوف بالجانب النظرى والعملى . وقد يعرفه بعضهم بأنه « انطلاق الروح فى الله من خلال دوافع الحب العميق » . وهذا التعريف يبرز التصوف إبرازا عاطفيا تاما. ومن التعاريف أيضا قول بعضهم عن التصوف « إنه المعرفة التجريبية بالله من خلال الحب الموحد ، وغنى عن البيان أنه بالرغم من ظهور عنصر العاطفة فى هذه التعريفات ، إلا أنها تعكس بلا شك مزاج اللاهوتيين ووجهة نظرهم، أكثر مما تعكس حقيقة التصوف فى حد ذاته .

على أن هناك تعريفات أخرى تتناول التصوف من جانبه النفسى الواضح ، وذلك كتعريف فون هارتمان V. Hartman حيث يقول عن التصوف إنه امتلاء الشعور بمضمون معين (كالعاطفة والفكر والرغبة) ظهر لا إراديا من اللاشعور Unconcious .

ولقد وصف جيته Goethe التصوف وأطلق عليه « بحث القلب ، وحوار المشاعر » كما نجد عبارات كثيرة تشير إلى التصوف على أنه « الوجدان العقلى» ،

أو التفكير الذى لا يتخذ قالبا معينا » . على أن بعض الباحثين يولون الجانب الفكرى فى التصوف عناية خاصة ، وإن كانوا يؤكدون فى نفس الوقت أن الفكر فى التصوف لا يتسم باتخاذ قوالب جامدة ، ولا يرتبط بحدود الفهم العادى. يقول أحدهم عن جوهر التصوف إنه « التسليم بوجود « حدس » أو وجدان intuition يفوق مراتب الفهم العادى العابر الذى يعتمد على التفكير النظرى . وذلك لأن التفكير النظرى لا يؤدينا إلى جوهر الأشياء . ولهذا فنحن محتاجون للمجاهدة العقلية (إذا صح هذا التعبير) .

ومن هذا الفريق الذى يؤكد الجانب « العرفانى » فى التصوف الفيلسوف الهندى راذا كرشنان Radha krishnan [1] حيث يسمى التصوف بالفكر الموحد المتماسك » لأنه يبرز الأشياء مجموعة موحدة فى نموذج جديد وفريد ؛ فهو ليس مثل الفكر التحليلى الذى يقسم الأشياء إلى أجزاء . إن الفكر الموحد المتماسك يربط بين الأشياء ويمنحها معنى كاملا غنيا ، وهو يشبه أن يكون بصيرة مبدعة ، نبعت من أعماق جانب من اللاشعور » .

ولقد عرفت أندرهل E. Underhill [2] التصوف بأنه « فن الاتحاد مع الحقيقة . والصوفى هو الإنسان الذى نال مثل هذا الاتحاد بدرجة تقل أو تعظم، أو هو الإنسان الذى يهدف إلى مثل هذا النيل ، أو يعتقد فى مثل هذا النيل » . ويشبه هذا التعريف ما يقدمه الأستاذ سيث A. Seth حيث يقول عن التصوف إنه « يظهر مرتبطا بالمجهود الذى يبذله العقل الإنسانى فى سبيل إدراك الذات الإلهية ، أو الحقيقة النهائية للأشياء ، ونيل السعادة بالاتصال الحقيقى

---

(١) أنظر E.C. Happold, Mystieism, 37.

(٢) فى كتابها التصوف العملى Practical mysticism

بالأعلى » [١] .

هذا بالإضافة إلى تعريفات قيمة وضعها باحثون [٢] أجلاء قد يؤدى استعراضها إلى إطالة لا تحتمل .

ومع ذلك لخير وسيلة لمعرفة ما هو التصوف هى عرض جوانبه المختلفة كتجربة لها وسائلها ومعدلاتها ، وكرحلة لها زادها وعتادها ، وكظاهرة نفسية لها نوازعها واتجاهاتها وتحليلاتها وطوابعها ، وكفلسفة شارحة لهذه التجربة وموضحة للمبادىء المطلقة التى تدعو إليها ، وباختصار كنظار وعمل وبصيرة ، أو فى كلمة ، كحياة مكتملة .

---

(١) لقد قدم دين انج Dean Inge حوالى ستة وعشرين تعريفا للتصوف وذلك فى الملحق الأول فى كتابه «التصوف المسيحى» .

(٢) مثل فون كريمر ، جولدتيسهر ، نيكلسون ، أربرى وغيرهم .

التصوف والمستسزم

قد يعبر بعض المستشرقين عن التصوف الإسلامى بلفظ « صوفزم Süfism » الذى يحافظ على أصله العربى مع إضافة اللاحقة ism التقليدية . وهذا موقف سليم لا يمكن الاعتراض عليه ؛ ولكن بعضهم يطلق على التصوف الإسلامى لفظ Islamic Mysticism . ونحن على استعداد لأن يطلق على التصوف الإسلامى لفظ مستسزم لو أن هذا اللفظ ما زال يحتفظ بنفس المعنى الذى منحه إياه آباء الكنيسة المسيحية الأول من اليونانيين . هذا المعنى الذى يشمل « علم الأسرار » أى الذى لا يرى مانعا من ربط حقيقة التصوف بالمعرفة . ولكن هذا اللفظ « مستسزم » قد اعتوره التطور وسوء الاستعمال واتسع نطاق مدلوله[١] حتى أصبح يطلق على ظواهر لا يمكن أن تتعدى كونها دينية عادية ، ولا تتخطى نطاق الظاهر القريب . كما أطلق اللفظ تحكميا على ظواهر عاطفية خاصة مثل مثل الحب ، بل على ظواهر فنية وقد تكون عابرة ، وتصور هؤلاء المطلقون أن ما عدا هذه الظواهر لا يمكن أن يسمى تصوفا ، وذلك للسبب البسيط ، وهو أن أكثر المتأملين المسيحيين فيما بعد القرون الوسطى اتبعوا هذا اللون من التصوف ، وهم بلاشك شبيهون ببعض صوفية المسلمين ، الذين غلب عليهم الطابع العاطفى مثل رابعة العدوية « وعمر بن الفارض ، وليس فيهم من يشبه ممثلى الطابع الآخر — طابع المعرفة — مثل الجنيد والتسترى وابن عربى فى الإسلام أو شرى شنكارا فى الهندية .

---

(١) الواقع أن اختلاف المعانى المفهومة من هذا اللفظ ترجع فى كثير من الأحيان إلى العقلية والمزاج والزاوية التى ينظر منها . والمهم فى هذا الصدد أن نلاحظ أن الانطباعات التى تحدثها مثل هذه الآراء المتباينة فى حقيقة التصوف انطباعات متناقضة للغاية ، ولا يخفى أن للعنصر النفسى الحظ الأوفى فى هذا .

والآن يمكننا القـــول بأن الحب الروحى Spiritual Love يعتبر بمعنى ما مرحلة متوسطة بين العبادة المتحمسة والمعرفة الخالصة (١) . وهذا يشرح عدم عدم وجود تمييز حاسم فى المسيحية بين العواطف الدينية الخالصةوبين التصوف الحقيقى ، على حين نجد مثل هذا التمييز فى الإسلام فى صورة الفرق بينالظاهر والباطن — الذى هو التصوف فهو فى أغلب حالاته يستتبع وجود نظرة ميتافيزيقية للأشياء ، حتى فى الحالات التى يغلب عليها طابع الحب ، مما يجعلها سهلة التمييز عن الظاهر الذى هو الشريعة العامة . ومع ذلك فنحن لا نتبنى تحيزا ظاهرا لأى نظام صوفى بعينه ، ولكن الإنصاف يقتضينا أن نذكر بكل أمانة أن طابع المعرفة وطابع الحب يلتقيان فى انسجام واتساق فى المحيـــط الإسلامى أكثر مما يلتقيان فى المحيط المسيحى ؛ وربما كان هو الدافع الذى جعل بعض المسيحيين يستبعد الأفراد الذين غلب عليهم طابع التأمل ومعرفةالحقائق من قائمة المتصوفة ، على حين أبقى الإسلام أفرادا كثيرين فى دائرة التصـوف رغم غلبة النزعة التأملية فيهم وتبدو وثاقة الصلة بين الحب والمعرفة فيما يعقـــد صوفية الإسلام من أبحاث تتعلق بهذين اللونين وإثبات عدم استغناء أحدهما عن الآخر ، فالحب يفترض المعرفة أولا ، ولكنه يولد معرفة أخـرى ، والمعرفة تتطلب المزيد من الحب ؛ وهكذا يتطور الطابعان فى تقدم مستمر إلى مرحـــلة الوصول إلى الحقيقة ، حيث يدرك ضآلة العاطفة وعدم تناسبها مع الحقيقة كما صوره قول بعض الصوفية « المشتاق محجوب » (٢)

---

(١) قارن An Tmtroduct. to Suf. Doct. pp. ff.

(٢) نسب هذا القول إلى « البسطامى » وهو فى الحقيقة لسهل التسترى .

الفصل الثانى

ضرورة دارسة التصوف

إن التصوف يعتبر ذا أهميـة قصوى بالنسبة للدين الذى يحفظ على الإنسان وضعه الأخلاقى البناء ، ومن ثم فهو مهم بالنسبة لمستقبل الإنسانية .

فى مثل هـذا الوقت الذى تبرز فيـه أقسى التحديات لظاهرة الدين ، سواء كان ذلك عن طـريق الفلسفات المغرقة فى المادية ، أو عن طريق الإغراء الفج الذى يذيعه المتحمسون بوعى أو بغـــير وعى للمعرفة العلمية لقـوى الطبيعة والسيطرة عليها وصرف الأذهان والقلوب عن الحقائق الروحية ؛ فى مثل هذا الوقت لا نجـد فرصة أنسب ولا حاجة ألح من ضرورة تجديد الحيـاة الروحية للإنسان ، بنفس القوة التى ننفقها فى تحسين واقعنا المادى

إننا نبارك انتصار الإنسان وسيطرته على الطبيعة ، ولـكننا فى الوقت الذى نريد فيه مزيدا من الاكتشافات ، واتساعا فى مجال هذه السيطرة ، نريد أيضا للإنسان ألا يفقـد فى سبيل ذلك طاقاته الروحية ، وقـواه الباطنية الكامنة التى تمده بأروع النفثات ، وتعينه على صنع المعجزات .

إننا لا نريد أن يؤدى انتصار الإنسان على المادة إلى خضوعه وعبوديته لها ، أو استغلاله وإذلاله لأخيـه الإنسان ؛ فإن ذلك لا يعتبر نصراً للإنسانية بل انتكاسة من العسير أن تجبر .

إن فرحة أغلب الشعوب للانتصارات التى حققتهـا بعض الدول الـكبرى ، كانت فرحـة مخلصة ، تنبع من قرارة الطهـر والنبل فى الإنسان ، ولـكن لشد ما أفزع هذه الشعوب أن تجد مثل هذه الدول الـكبرى ، تتصرف فى بعض المواقف تصرف المتوحش المتعجرف الذى لا يدين لأى مبـدأ إنسانى . وقـد يدهش

الإنسان لمثل هـــذا الموقف ويعجب كيف يمكن أن تصدر الوحشية والبطش والاعتداء ممن تحضر . وسرعان ما تبدو الإجابة واضحة وحاسمة معا .

إن التقـدم الحضارى الذى يتخذ المادة أساسا وهدفا وغاية ، ولا يساوقه تقدم روحى ، ليس درعا يقى الإنسانية سوء المصير ، بل بريق أخاذ يضىء لبعض الناس لفترة ، ويحرق أغلبهم إلى الأبد .

« كلما أضـاء لهم مشوا فيه ، وإذا أظـلم عليهم قاموا »

إن أمتنا العربية والإسلامية على الصعيد القومى تقـــابل تحديات قاسية فى مراحل بنائهـا وتعويض تخلفهـا ، ولا يمكن إنجاز كل آمالهـا إلا إذا جـددت واستغلت كل طاقاتنا الروحية الموجهة . إننا قد نستورد الخبير والمادة والمصنع ، ونستطيع أن نعمر ونطور واقعنا المادى ، ولـكننا لا نستطيع استيراد طاقات روحية رغم أنها الأساس الحيوى لنجاح مشاريعنا . فتلك مهمة لابد وأن تنبع وتتطور من صميم تراثنا ووجودنا الذاتى . ولا يجدى فى ذلك مجرد صوغ القوانين ووضع التشريعات .

ولا يجب أن ننسى أن أمتنا قد اختارت فعلا ألا تتخلى عن تراثها الروحى ، ومبادئها السامية ولم تجد فى الاحتفاظ بهذه الثروة ما يتعارض مع رغبة التطوير والتنمية ، وعلى النقيض من ذلك رأت ذلك ضرورة ملحة فى تدعيم هذا التقدم الذى تتوازى فيه المادة والروح . فواجبنا إذن أن نبعث الحياة والجدة فى قيمنا الروحية ، ولا يتم ذلك إلا باستبطان حياة وأقـوال المتصوفة الصادقين الذين تزخر تجاربهم بألوان الحـكمة ، وتنطق بسمو آمال الإنسان وانطلاق إمكانياته إلى أبعد مدى ، ولـكى تكون دراسة التصوف مثمرة ومفضية إلى الغرض المنشود يجب أن تشمل الدراسة الجانب [١] النفسى تحليـلا وتقييما ، حتى يمكن تطبيق

---

(١) لايعنى ذلك مطلقا إهمال الجانب المقارن للدين وللمذهب ، كما لا يعنى التقليل من =

ما يصلح تطبيقه على جيلنا . وألا نضيع أقصى الجهد فى تتبع الخلافات ، والمعالجة السطحية العـــابرة التى لا تسهم فى تعميق الفهم ولا فى نفث الحياة فى النفس الإنسانيـة .

إننا إذا عاشرنا المتصوفة فى جميع بقاعهم وعصورهم ودياناتهم وجدنا وحدة الطابع لموقفهم من الحيـاة والإنسان — هـذا على خلاف فى التفصيلات التى اصطبغت باللون المحلى للعقيدة أو المذهب أو الحضارة، ولو وجدنا أنهم دعاة أمن وسلام ومحبة ، لا يعميهم التعصب ولا يحجرهم الجمود . ولا يتـأبى عليهم تذوق الجمال ، ولا تنقصهم الشجـاعة وإنكار الذات ولا تقصر ملكات التفكـير فيهم ، ولا يفزعهم ما يفزع أغلب الناس .

وما أربح الأمة إذا استطاعت أن تستمد من هذه الينابيع طاقاتهـا الروحية التى هى نماذج حية ، وترجمة واقعية للب الدين وجوهره .

ولا يضير التصوف الحق أن يكون نادراً ، كما لا يضير الصوفية أن يكونوا قلة ، إذ لا يضير العبقرية ندرتها ، ولـكن الذى يضير هو أن تختفى العبقرية أو يكبت الوجدان الصوفى من حياة الأمة . فبهذا الوجدان الذى تمتـــد به آمال الإنسان ويتسع صبره ويقوى جلده ، يستطيع الإنسان أن يصمد للحوادث وأن يكون سيدا حقا للطبيعة ، يدبرها كيف يشاء فى ضوء الحق والعدل والسلام .

وهناك حقيقة أخرى تتصل بضروره دراسـة التصوف . وهى أن التجربة والحياة الصوفية نموذج خاص للنشاط الإنسانى وظاهرة من ظواهر روحانيته ،

= شأن الجانب التاريخى الميتافيزيقى ، ولـكن ينبغى أن يكون ذلك جهد المتخصصين لعمل تقييم شامل لما حصله التصوف فى هذا المضمار . أما الجـانب النفسى التحليلى ، والجانب الفنى فنعتقد أنه أهم الجـوانب فى استخلاص مايراد الإيحاء به لبث روح الجدة والحياة والفتوة فى قلوب الشباب .

لا يمكن بدون دراستها استيعاب حضارة الإنسان وما حققه فى عمره الطويل على الأرض . فالتصوف جانب ـ وجانب هام ـ من حضارة الفكر والوجدان ، يتصل بأعز ما يملك الانسان ـ قلبه وفكره ـ وهو لايقل شأنا عن سائر الجوانب الأخرى لهذه الحضارة ، إن لم يكن يفوقها . ولايمكن من الناحية العملية أن تكون دراساتنا النفسية تامة إذا أغفلت التراث الصوفى الذى يزخر بالمواقف والحالات النفسية الكثيرة ، التى تساهم بصورة فعالة فى إلقاء الضوء على هذا الكائن العجيب (الإنسان) . وربما يرجع انصراف بعض الدارسين أو بعض الناس عن تناول التصوف إلى ما أشيع من أنه لا يعنى إلا مجموعة من الترهات والهلوسة ، ويربأ الباحث بهؤلاء الدارسين عن أن يهبطوا إلى درجة التأثر بالأقوال الشائعة أو بالأحكام المعممة ، دون محاولة واعية وعميقة للتحقق من الأمر فى صورة نزيهة وموضوعية .

ولقد يبدو التصوف وكأنه هلوسة أو تخريف ، كما تعتبر دراسته عبثا بالنسبة لهؤلاء الذين فسد رأيهم فى الإنسان ، حتى ظنوا أنه ليس إلا جزءا من هذا العالم المادى ، وظاهرة طبيعية من ظواهره وليس لديه من وسائل المعرفة وملكاتها إلا الإدراك الحسى ، والتذكر والتصورات العقلية ، وعن طريق هذه الوسائل يدرك هذا العالم الذى يحيا فيه ، وقد يدرك أيضا نفسه . أما أن هناك عالما أو ميدانا روحيا ، فهذا ضرب من الخيال ، كما أن التجربة الروحية ليست شيئا أكثر من نتيجة حتمية لتطور فسيولوجى كيميائى ، يتبع نظاما وشكلا مقدرا ، ويخضع فى النهاية للمنوال الخاص الذى تتبعه الذرات . تبدو التجربة الدينية أو التجربة الصوفية ، كما تبدو ادعاءات الصوفية لأمثال هؤلاء وكأنها ضرب من المحال ، أو العبث الرخيص الذى لا يليق بروح العصر .

أما هؤلاء الذين تتسع آفاق التطلع الفكرى والروحى فيهم ، ولا يرون مانعا

من أنه قد توجد أشياء فى السماء وفى الأرض لم يستطع العقل أن يدنو إلى حماها، لا لأنه عديم القيمة تافه الأثر ، بل لأن فى ذلك تكليفا له بالاقتحام فى ميدان يتجاوز حدود اختصاصه. قد يبارك العقل مبادئ هذه الروحية نظرا لما تعرضه عليه نتائج المشاهدة والاستقراء لهذه التجارب على مر العصور وفى كل البقاع ، ولكنه لا يستطيع أن يعيش فى وئام مع هذه الحقائق الروحية الملحة إلا إذا آمن بحدود اختصاصه ، وقنع بنجاحه الأكيد فى ميدان بحثه . إننا لا نريد أن نحظر على العقل ميدانا هو به أهل ؛ ولكننا نريد أن نحفظ عليه حرمته ونضمن استمرار نجاحه فى ميدانه الذى برع فيه ، ونكون أوفياء لقواعده ذاتها حينما نعطيه أو نطلب منه ما يتفق وهذه القواعد ، وهو لا يقنع بسوى البرهان والتجربة الموضوعية المتخلصة من كل الاعتبارات الثانوية . وليس كل ما فى الوجود طوع إرادته حتى يخضع لمقاييسه ، ولسنا نطالبه بأن يقبل ما لا يخضع لمثل هذه المقاييس ، ولكننا نطالبه بألا يرفضه ، وأن يحاول الانتفاع بالكيان الإنسانى كله . إن على العقل ألا يغلق بابه دون نور الإيمان ، وألا يسدل أستاره دون أشعة الروح .

ولا شك أن النشاط العقلى يمثل جانبا هاما من جوانبنا الإنسانية ، ولكنه لا يمثل كل الجوانب . إنه لا يمثل الحياة الإنسانية كل التمثيل ، وكم يكون فقر الإنسانية مدقعا لو أنها قصرت نشاطها على الجانب الفكرى فحسب . فالإنسانية لا تمثل تمثيلا كاملا إلا باكتمال كفاياتها الثلاث : كفاية الفكر، وكفاية الوجدان وكفاية الإرادة النابضة الدافعة إلى العمل. وإذا ظهر نظام يضمن لهذه الكفايات الثلاث نموا ونضجا ، كان هذا النظام جديرا بتقدير كل إنسان . ومن حيث دراسة التصوف سنرى ما إذا كان يسمح بنمو واضطراد هذه الكفايات ، وما إذا كان قد أعتراه بعض التعثر فى تحقيق هذا الهدف . بيد أن الشىء المهم هو

أن نقبل على دراسة التصوف بكل جدية ، واضعين نصب أعيننا أن هذه التجارب الصوفية تمثل فى الواقع الجهد الأزلى الذى بذله الإنسان خلال العصور فى سبيل سبر أغوار هذا الكون النفسى ، واكتناه الحقيقة الكبرى ، وهو بهذا المعنى ليس إلا سبيلا مشروعا للحياة الإنسانية فى قمة يقظتها لجوهرها .

وإذا كان هناك من يظن أن التصوف يحتوى على أحلام لا غناء فيها ولا نفع ، أو أنه عبارة عن تمتع عاطل وأنانى بتجارب غريبة ، دون أن يكون له أى أثر قيم فى الحياة - إذا كان هناك من يظن ذلك - فإن هناك باحثين جادين سجلوا تقديرهم العميق للجهد الروحى الذى بذله هؤلاء فى تصحيح سلوكهم وتغيير أنفسهم. يقول بعضهم عن التصوف «إنه الشهادة العامة والبرهان الكلى والجمعى لهؤلاء الذين يعرفون حقا أن التجربة الصوفية تحول الحياة الإنسانية وتغير الشخصية غالبا مما هو دنى وأنانى إلى ما هو نبيل ونزيه »(١). وهـــذا ولا شك يبرز الجانب الأخلاقى فى التصوف بصورة عامة (٢) . إن تاريخ الصوفية يعتبر حيويا بالنسبة لفهم تاريخ الإنسانية فهما عميقا ؛ وذلك لأنه يرينا فى حدود مستوى خاص خطوات التدرج الروحى والنفسى، التى تهم كل راغب فى استيعاب الحقيقة ككل . إنه من وجهة أخرى يرينا الطريقة التى ينطلق بها الوعى وينشر بدلا من أن يظل كالكتاب المغلق . ففى أكابر الصوفية الخاص نرى أسمى وجوه التطور

---

(١) قارن Walter. T. Stace. The Teachings of the mystics, p.p. 27.8.

(٢) يلاحظ أيضا أن التصوف من الوجهة التاريخية ضم أفذاذا جمعـــوا فروع المعرفة فى صعيد واحد فاشتغلوا بالعلوم النظرية والتطبيقية على السواء ، وخاصة فى المحيط الإسلامى ، وذلك مثل الطب والكيمياء وذلك مثل ذى النون المصرى ، وسهل بن عبد الله التسترى الذى كان على دراية واسعة بالنسب والمقادير. أنظر لمع/ ٣٢٦ (ط.ن.) .

للشعور يمكن أن يصل إلى مداه إنسان ؛ نرى هذا الشعور معروضا عرضا واضحا بكل مراتبه ومراحله ، التى منها الرائع الخلاب ، ومنها القاهر الغلاب .

وقد يجد الفرد العادى من الصعوبة بمكان أن يكون هناك رباط بين مراحل هذا التطور وسائر أنواع التطور العضوى فى سائر أنحاء الحياة كما تهدينا إليها الداروينية .

ولشد ما يدهشنا أن نجد أن أصل أو جرثومة هذه الحياة المتسامية ، التى مكنت الصوفى الهائم من الارتفاع والتحليق ، لنيل حريته النفسية والسيطرة على عالمه ـ لشد ما يدهشنا أن نجد أن أصول هذه الطاقة كامنة فى كل فرد منا بدرجات مختلفة . فهى جزء أساسى من جوهر الإنسان . وإذا كان الصوفى يعرض ميلا واضحاً وعبقرية فريدة فى التطلع إلى المطلق أو العالم الروحى، فاننا نرى فى أنفسنا جزءا من هذا الذكاء الروحى مدفوناً كالشرارات تحت الرماد، حتى إذا ماسمحنا لها أن تظهر أمكننا أن ندرك بأنفسنا — بدرجات متفاوتة — مدى صدق قوانين التطور العام ، وأمكننا كذلك أن نشد لبعض ما يحدث عنه الصوفية عن عالمهم الروحى والنفسى، ووضح لنا حكمة تلك الشروط والظروف التى تحكم الطريق الصوفى كما يعرضه علينا التصوف. إن كل إنسان يستيقظ للشعور بحقيقة تسمو على عالمه الحى العادى ، ـ مهما كان شعوره ناقصاً أو ضعيفا ـ إنما يقف فى أول الطريق الذى سلكه الصوفية للظفر بهذه الحقيقة. وتوفيقه فى نيل الحرية والحياة الفنية المليئة العميقة يتوقف فى الأغلب على مدى بذله وحبه وإرادته ، وعلى قدرته على التربية الفنية وعلى ثباته وشجاعته أمام متطلبات تلك الحياة ، إنه بعبارة أخرى يتوقف على سخائه العاطفى ورقة نفسه وبذله فى سبيل الوصول إلى الحقيقة ومقدار تقديره للجمال والخير الأسمى والحق المطلوب ، ومن الصحيح

أن نقارن تدرج الصوفى فى مراحل رحلته إلى الله ونموه الروحى الوئيد الثابت بتدرج الجنين أو الإنسان فى مراحل وئيدة ثابتة فكما أن الخطوات الخاصة بالنمو البدنى أو العضوى ضرورية لنمو الإنسان واكتماله ، ولا يتخلف عن ذلك أى إنسان ، مهما كانت حرفته ، فكذلك هناك خطوات للنمو الروحى ، ويمكن أن نطلق على تيقظ الإنسان لحقيقة عالمه النفسى والروحى « الميلاد الجديد » وقد يشهد لهذا ما يروى عن أحدهم ، وقد بلغ الستين أنه سئل عن سنه فقال : خمس سنوات ، وتعجب السائلون من إجابته ، ولكنه عاد فقال : إن هذه الخمس هى التى تصور علاقته الصحيحة مع الله ومع الخلق ، وما دون هذه السنوات فضياع وعدم ومهما بدا الصوفية غرباء بالنسبة لنا فإنهم ليسوا مقطوعين تماما عنا ولا يفصل بيننا وبينهم ما لا يستطاع عبوره فهم ينتمون إلينا ؛هم آباؤنا وإخواننا العمالقة الأبطال لجنسنا البشرى كما أن ما يناله العبقرى لا ينسب إليه فحسب ، بل ينسب كذلك إلى أمته وإلى مجتمعه وبيئته التى أخرجته وأهدت الحياة به. وهذا ترجمته لتماسك الحياة ووحدتها ؛ فإن مكتشفات الصوفية تعتبر مكتشفات لنا ،وما حصلوا عليه يجب أن يضاف إلى رصيدنا فى الحياة الخالدة ، فيكون الإنسان صوفيا صحيحا ، يعنى ببساطة أن يأخذ حظه من الآن فى الحياة الخالدة التى وعد الله بها عباده المؤمنين بأملأ وأعمق معنى ممكن لأى إنسان . هذا المعنى وتكاد تشتعل ناره فى كل جزء من أجزاء الحياة ، وإذا أمعنا النظر فإننا نلمحه أحيانا فى القطعة الموسيقية العظيمة ، وفى الحب المثالى الرائع ، وفى الجمال المذهل وفى الموقف البطولى الذى يهون على الإنسان لكل تضحية . وقد قال أحد الباحثين : إن الطريق الصوفى بما أدى إليه يعتبر تاجا للتطور الإنسانى وإنجازاً للحياة المليئة وتحريرا للشخصية من عالم المظاهر وإقحاماً لنا فى الحياة الحرة الخلاقة .

ولا جدال فى أن الظواهر الصوفية للرجال العظام تهمنا، سواء بحثناها فى ضوء علم النفس أو الفلسفة أو الدين؛ لأنها مفتاح لطلاسم الإنسان ، فيمكن بمساعدته من شرح بعض تكوينه العقلى وبنائه الدينى وتجربته فى الحياة . وفى كل هـذه الأنحاء نجد أنفسنا وكأننا نصعد جبلا صعب المنال « نصعده ببطء وتعثر ، وقد ندرك شيئا ، لكننا لا نتحقق رؤيته ، بينما يمشى أمامنا هؤلاء الرواد متسلقين القمم. إنهم يروننا ـ إذا أهمنا أن نرى ـ طريق الحرية الحقيقية والسلام. ونعترف بأننا لا نستطيع أن نصعد إلى القمة؛ لأن متطلبات حياتنا المادية تجذبنا إلى الأرض فى كثير من الأحيان ، ولأنه ليس من المطلوب أن يـكون كل إنسان صوفيا يصعد إلى هذه القمة الوحيدة المخيفة التى تقدم عليهـا أرواحهم ويفتتون على صخورها ؛ لينالوا حياتهم الأبدية ، وبالرغم من هذا فيمكن أن ننتفع ـ إذا شئنا ـ بما يقدم لنا الصوفية من إرشاد ؛ لندرك به حقيقة أنفسنا فنحصـل على الحرية ، وعلى الحياة الروحية السليمة .

كيفية دراسة التصوف

لكى تكون لدينا فكرة واضحة عن الأبعاد التى تتطلبها دراسة التصوف، يمكن القول بأن منهج هذه الدراسة، يتناول التراث الصوفى الذى يتناول التجربة الأصيلة بالتحليل والنقد والمقارنة فى ضوء علم النفس، فى الفترة التى حدثت فيها التجربة؛ لمعرفة ما إذا كانت هذه التجارب تحتل مكاناً هاما من حيث مساهمتها فى إنماء ثروة المعرفة النفسية فى هذا الصدد، ومدى تطابق الوصف مع الحقيقة، أى مدى صحة التجربة ذاتها، وقبولها أو قبول بعض عناصرها للتكرار.

ويجب أن تشمل الدراسة المقارنة الواعية ما يلى:

(ا) الجوانب المتعددة للتجربة الصوفية دراسة مقارنة فى ضوء المعلومات التى يقدمها إلينا علم النفس وعلم الاجتماع، والاستفادة من أية معلومات فى هذه الدراسات؛ لأن الدراسة التى تغفل الجانب النفسى التحليلى للتجربة الصوفية هى دراسة ناقصة، لا يمكن بطبيعتها أن تكون دقيقه أو كاملة. ولم يعد يجهل الآن أن فروع علم النفس التحليلى قد قطعت شوطاً لا بأس به فى سبيل استكناه حقيقة أوجه النشاط المختلفة للنفس الإنسانية. وبالطبع لا ينتظر أن يقوم شخص أو بضعة أشخاص بهذه الدراسة بل يجب أن تتضافر الجهود — كل فيما يخصه — فى هذا الشأن لاستخلاص صورة شاملة ودقيقة يمكن على إثرها تقييم التصوف واستخلاص العناصر الحيوية المفيدة لنا فى حياتنا وعلاقتنا، واستبعاد العناصر الثانوية — سواء كانت ذات صلاح مؤقت أو فساد دائم — التى فرضتها ظروف خاصة لا تمت إلى ظروفنا بصلة، أو لا تتصل بطبيعتنا الخالصة (١)

---

(١) لقد سررت كثيرا حين أخبرنى أحد الزملاء الأساتذة بكلية الطب — جامعة القاهرة =

(ب) الجانب العملى فى التصوف : ويدرس فى هذا الجانب الوسائل المتعددة التى تبناها المتصوفة المختلفون، وموقفهم من الطقوس والشعائر العامة ، وطقوسهم الخاصة ، ثم يدرس باستفاضة جانب السلوك الفردى والجماعى للمتصوفة ؛ لمعرفة ما إذا كانت حياتهم العملية ترجمة صادقة لمبادئهم السامية ، ومعرفة الشواذ والمنحرفين وأسباب الشذوذ والانحراف ، كما يمكن أن يتضمن ذلك موقف الصوفية العام من نشاط الأمة التى يعيشون فيها . وتحديد هذا الموقف فى ضوء الإيجابية والسلبية، ومعرفة الدوافع التى أملت هذا الموقف أو ذاك وبهذا يمكن أن نستخلص نتائج على جانب كبير من الأهمية ، ليس من الناحية التاريخية فحسب ، ولكن من ناحية بناء المستقبل أيضا .

(ج) الجانب النظرى الفكرى : وفى هذا المضمار تدرس المذاهب المتباينة التى تعالج الكون ومصدره ، والإنسان ومركزه وعلاقته بالأرض وبالسماء ومصادر هذه المذاهب ، ونصيب التجربة الإنسانية فى تشكيل مثل هذه المذاهب .

ومن البديهى أننا سنلتقى فى هذه الدراسة بكل من الفلسفة ، والدين ، واللاهوت ، أو علم الكلام Theology وألوان أخرى من العلوم الإنسانية كالأخلاق والفن ، كما تدرس دراسة دقيقة مدى التوازن بين النشاط الفكرى والنشاط السلوكى أو العملى فى الحياة الصوفية .

كل ما سبق يبدو وكأنه إغراق فى الطموح ، وإفساح لنزوة الأمل ، ولكن هذا بالرغم من كل شىء هو ما تتطلبه دراسة التصوف : فدارس التصوف يجب

= أنه يقوم فعلا بدراسة بعض الظواهر النفسية فى التجربة الصوفية بنية العثور على ما يستعين به فى العلاج النفسى psycho-therapy .

أن يكون ملما إلماما كاملا بعلوم الدين الذى نشأ فى أحضانه التصوف ، على دراية بالفلسفة ومذاهبها ومبادىء علم الأخلاق، وعلم النفس والإجتماع والتاريخ ومقارنة الأديان . غير أن أهم ما يجب التنبه له هو أنه مهما قويت أسلحة الدارس من هذه العلوم ، فستظل كفاءته الأكاديمية - تربيته المدرسية - تشكو بعض النقص ، إذا صمم على الاقتصار على هذه الكفاءة ، دون أن يكون لديه من الذوق ما يسمح له بتقدير وفهم التجربة الصوفية . إن الذى يعتقد أن التصوف علم تضم حقائقه الكتب ، ومن ثم يمكن دراسته دراسة موضوعية ، مسرف فى الأمل ، متجاوز للحقيقة ؛ فالتصوف قبل كل شىء حياة ، لا يمكن فهمها إلا بمواجهتها بحياة مماثلة أو على الأقل بحياة مشاركة . وليس معنى ذلك أننا نطالب من كل من يدرس التصوف أن يكون متصوفا ، فليس هذا بالطبع متيسرا ، بل ليس أمرا مرغوبا فيه ، فإن الإنسان قد يعجز عن نقد نفسه ، بينما يحسن نقد الآخرين : ولكن الذى ندعو إليه - من أجل الوصول إلى الحقيقة ذاتها - أن يكون لدى الدارس قدر من المشاركة لا للتحيز للآراء الصوفية ، بل لهدف التمكن من فهم ما يقصده الصوفية بآرائهم وأقوالهم وتجاربهم . وذلك يتم إذا لم نصر بادىء ذى بدء على أن التجربة الصوفية كاذبة وأنها محض خيال ، وأن المذاهب والآراء الصوفية ليست إلا نتيجة لاستنباطات ولدها الاحتكاك بثقافات أخرى ولا شىء أكثر من هذا .

إن الموقف فى التصوف يختلف بصورة ما عن الموقف فى العلوم النظرية البحتة . ولا يمنع هذا من أن تؤدى بنا الدراسة إلى إثبات عناصر مستوردة فى التصوف ولا يضير التصوف أن يستورد هذه العناصر ؛ فهو دليل التفتح وانفساح الصدر . وقد أثبتنا فى بعض دراساتنا وجود بعض مثل هذه العناصر ، ولكننا ضممنا إلى ذلك بحثاً مستفيضاً حول ما إذا كانت هذه العناصر وسائل تعبير

جاهزة ، اتخذها التصوف ليعبر بها عن أشياء لاتوجد لها وسائل تعبير لديه ، أو إذا كانت هذه العناصر تشكل أسساً ومبادىء عامة دخيلة وليس للتجربة نصيب فى وجودها . ورأينا أن هذه التفرقة ضرورية ؛ نظراً لما لمسناه نحن فى ثقافتنا العربية الإسلامية ، فكثيراً ما وجدنا آراء قال عنها أغلب الباحثين إنها دخيلة فى التصوف بل دخيلة فى الإسلام — وجدنا هذه الآراء نتيجة ميلاد شرعى للمبادىء الإسلامية كما عرضها كتاب الله . وهنا يبدو الأمر خطيراً للغاية حيث يقحمنا هذا فى البحث فى الوسيلة المثلى فى فهم هذا الكتاب الكريم . وهكذا نجد أنفسنا وجهاً لوجه مع مشكلة التنزيل والتأويل ، ذلك السلاح ذو الحدين . ورأينا أن نحل المشكلة بتبنى قياس لانحسبه مثاليا ، ولكنه نزيه لا يقصد إلا الوصول إلى الحقيقة . لقد رأينا مثلا استغلال معظم الفرق الإسلامية لهذا السلاح ، حيث أول الكتاب ليدعم رأى هذه الطائفة أو تلك ، وتفاوتت مراتب التأويل بتفاوت البراعة فى استغلال الألفاظ ودلالاتها المتعددة ، والانتفاع بالأحاديث النبوية المكملة أو المفسرة ، وقد هدانا ذلك إلى معرفة الغاية التى يقصد تحقيقها من هذا التأويل - ولم تخل تلك الغاية فى أحيان كثيرة إما من : هدف سياسى أو اجتماعى ، سواء كان لرد اعتبار ، أو كوثيقة أمن ، أو بسط سلطان ، أو كسب ثروة ، أو احتفاظ بمراكز نفوذ تتعلق بأشخاص أو بجماعات . فقلنا : إن تأويل القرآن أو الفهم الخاص له إذا لم يكن له مثل هذا الهدف ، وإذا كان لايعارض نصاً قرآنيا آخر ولا يعارض الاستعمال العربى ، ولا يؤدى إلى تحريف أو انحراف ، وإذا كان وجوده يضيف ثروة روحية أو عقلية ، وإذا كان لايدعى من السلطة مايجعله أمراً ملزماً بفرض واحديته فى الأحقية - إذا كان كذلك ، فهو تأويل مقبول ليست له غاية إلا تعميق الفهم عن الله الذى مازال كتابه منبعا لايغيض ومعيناً لا ينضب للحقائق والأسرار .

وقد رأينا فى بعض تأويلات الصوفية الموجزة التى أنتجتها - فى رأينا - رهافة الحس ، وصدق البصيرة ما يمكن أن يوضع فى هذا النطاق. كما رأينا البعض الآخر خارج هذا المجال من فريق معروف يستضىء بالفلسفة ويستقى مذاهبها العامة مهما تباعدت علاقاتها بالإسلام. ولا يتسع المجال هنا لدراسة ما يجب عمله أزاء هذه التأويلات . ويمكن أن نعود إلى هذه النقطة فى دراستنا لموقف الصوفى من كتابه المقدس سواء كان ذلك خارج الإسلام أو داخله .

ونظرا لما صاحب التصوف فى تاريخه الطويل من حوادث عدت فى نطاق الإسلام باسم الكرامات أو الخوارق ، ونظرا لمعايشة واختلاط ألوان أخرى من النشاط الإنسانى الروحى للتصوف فى القديم ، كالسحر وعلم الأسرار والتليبثى أو الوساطة الروحية ، وغير ذلك من التجارب الشاذة ، وجب علينا فى دراستنا للتصوف أن نفرق بينه وبين هذه العناصر المختلفة ، التى لا تشكل جزءا من هذا التصوف باعتراف الصوفية أنفسهم ، وبشهادة الدراسة المقارنة لهذه الظواهر كما يرشدنا إليها التاريخ . وقد خصص بعض الدارسين بحوثا مستفيضة تعالج التمييز بين التصوف والسحر وما شابهه من ألوان النشاط الأخرى[1] .

ويلاحظ أن دراسة الجوانب النفسية الصوفية ستزيد معارفنا خصبا إذا عنينا فيما يخص التصوف الإسلامى بالمصطلحات الصوفية العديدة التى تعبر عنها كلمات مثل : الحال ، المقام ، الوارد ، الخاطر ، الشاهد ، السانح ، ومقابلتها بنظيراتها فى علم النفس التحليلى . خصوصا فيما يمس اصطلاحات : جمهور القلب ، كلية الفؤاد ، السر ، اللب .. الخ . فنحن لانشك أن كلية الفؤاد، أو جمهور القلب تعبر تعبيرا صادقا عما يقصده علماء النفس المحدثون بما يسمونه باللاشعور الكلى

---

(١) أنظر على سبيل المثال

E. Underhill, Mysticism, chapt. II, VI, VII. (U. P.).

Collective Unconcious والذى ألفت فى بحث طبيعته ونشاطه كتب كثيرة ، توجت بالعمل الرائع الذى قدمه «يونج» تلميذ «فرويد» الممتاز فى دراساته المستفيضة للدين وعلم النفس[١] ، كما ألفت كتب عن الألوهية واللاشعور الكلى فى الإنسان[٢] . ومن المؤكد والمدهش معا أننا سنجد بعض الصوفية القدامى قد سبقوا إلى ملاحظة هذه الجوانب وتحدثوا عنها باستفاضة عجيبة، تدل على فهم وصدق تجربة ، بل إن الأعجب من هذا أنهم استعملوا نفس الرموز والكنى التى استعملها هؤلاء المحدثون ، مع فارق الزمن الكبير . وسنورد فى دراستنا بعض الأمثلة لهذه المصطلحات ونحللها تحليلا دقيقاً يشير إلى أهميتها وعمقها .

---

(١) ومن أروع هذه الكتب كتاب الدين وعلم النفس ليونج (Coll. Wks. Vol.II) Psychology and Relegion — وكتاب The psychology of the Unconlious الذى أعيد طبعه منقحا ضمن مجموعة أعمال يونج بعنوان « رموز التحول Symbols of Transfor mation.

(٢) من هذه الكتب كتاب الله واللاشعور God and the Unconcious الذى ألفه فيكتور Victor White . وتوجد نقاط هامة فى كتاب رودولف أتو « فكرة المقدس» R Otto, The 1dea & The Holy.

الفصل الثالث

التصوف والحضارة

يرى بعض الباحثين [١] أن ذيوع التصوف يتبع مباشرة تدهور الحضارات المتطورة فى آخر مراحلها . ويرى أنه فى مثل هذه الأوقات - كما كان فى الهند القديمة ، وفى العالم الرومانى والأغريق ، وفى القرون الوسطى فى ألمانيا ، وفى القرنين السادس عشر والسابع عشر فى فرنسا - فى مثل هذه الأوقات تخبو الرغبة الصحيحة فى الحياة لدى بعض الموهوبين ذوى العقول النبيلة والمشاعر المرهفة، وينقطع الرجاء فى حياة مستقبلة ممتعة ، وتنهدم القيم الملموسة والأهداف والأعباء التى تفرضها الحياة . إن كره هؤلاء للعالم وللحضارة يأخذ بمجامع قلوبهم ،وإن رغبتهم المتأججة فى الخير المطلق تدفعهم بلا رحمة إلى التمرد : لتخليص أنفسهم ، وإطلاق حريتهم من هذا العالم والحضارة والمجتمع .

والذى يفهم من هذا الرأى ببساطة، هو أن نضج التصوف وتطوره يصاحب دائما تدهور الحضارة . أى أنه لا يمكن أن تكون هناك حضارة متقدمة وزاهية يصاحبها تصوف ناضج مكتمل ... وقد يضيف مثل هذا الباحث إلى ذلك تعليلا عقليا يحسبه مرضيا ، وهو أن الرجل التقى الورع بما أنه غير راض عن العالم وعظمته وبهجته ،يشعر بأنه غريب على هذه الارض ، وبأنه مشدود إلى بدنه ، الذى يعتبره سجنا وقبرا ،ومن ثم تهفو هذه النفس السجينة إلى التخلص والحرية : لتحلق فى الآفاق السماوية الإلهية التى منها أتت . ويرى هذا التقى أن الوسيلة إلى ذلك ليست إلا تخليص هذه النفس من شباك هذا العالم الخارجى والانطلاق أو الانسحاب داخليا إلى باطن أعماق النفس .

---

(١) هو ف. هيلر F. Heiler, Prayer, pp. 137 FF.

ونستطيع أن نلاحظ أن الباحث يناقض نفسه فى مواضع كثيرة من كتبه ؛ لأنه يرى فى مكان آخر أن حركة التصوف ليست إلا ثمرة لرد فعل مضاد لحركة التقدم الحضارى والانغماس فى ملذات الحياة وترفها . أى أن حركة التصوف قد تصاحب الحضارة فى عنفوان شبابها . ويرجع هذا التناقض فيما نعتقد إلى غموض مفهوم كلمة الحضارة فى هذا المضمار . فمقاييسنا المثالية لا يمكن أن تعد تهافت الإنسان على إشباع نزواته وشهواته الميسرة فى مجتمع ما ، مقياسا صحيحا للتقدم الحضارى لهذا المجتمع ؛ وإن تحدت شواهد العمران والتقدم المادى عيوننا، لأننا نرى الحضارة بمعناها الكامل كلا لا يتجزأ ، فيه تنعكس عقلية الإنسان وقلبه وإرادته . أى أن أهم الوظائف الرئيسية للإنسان تكون ممثلة فيه أروع تمثيل فكر ، وشعور ، وإرادة مترجمة إلى واقع يفرض نفسه على الحياة . ولابد لكى تنال الحضارة تقدير التاريخ أن تتوازن هذه القوى الثلاث فى التمثيل فلا تطغى واحدة منها على الأخرى . فالأمة التى يسمو فكرها ويتأجج شعورها دون أن تكون هناك إرادة وعزيمة لتغيير الحياة فيها ، هى أمة حالمة تقتات المنى وترضع الأوهام . والأمة التى تندفع بشعور لايرشده ولا ينيره فكر ، هى أمة تتخبط فى الظلمات سرعان ما تهوى .

إذا عرفنا ذلك فلنا أن نسأل هذا السؤال :

ماذا يقصد هذا الباحث بلفظ الحضارة؟وماذا يقصد بانحطاط هذه الحضارة؟ إن وصفه للساخطين على هذه الحضارة بأنهم ذوو عقول نبيلة، وبأنهم موهوبون أتقياء ، قد يفهم منه السبب فى هذا السخط ، وهو انحطاط المستوى الأخلاقى أو الروحى فى الأمة التى يعيشون فيها ، وتلك وظيفة سامية يجب على الموهوبين القيام بها ـ أما الجانب السلبى الذى نلاحظه فى بعض هؤلاء الموهوبين فإن بعضه يرجع إلى غلبة ظاهرة الانحطاط الذى يستعصى مقاومته ومن ثم قد يتمسك هؤلاء

بإصلاح أنفسهم ومن يستطيعون التأثير فيه . وهذا قصارى ما يطمع فيه مصلح يرى استحالة بث تعاليمه أو نشر فكرة على صعيد المجتمع ككل . وقد يكون هذا الاتجاه الانطوائى لفترة استرجاع واستعراض وتهيئة واستعداد يعقبها العودة إلى المجتمع بعد تسلح هذا الفرد بأسلحته الروحية التى أكسبه إياها تأمله وتدريبه. ولا يمكن إنكار أن الاتجاه الصوفى إن هو إلا استعداد وموهبة فردية قد تعطى لإنسان غارق فى أحضان الترف أو البذخ بل الملك والأبهة . ويحوى التاريخ قصصا لأفراد تركوا ملكهم وانسلخوا من ثرواتهم ليعيشوا عيشة الشظف والتقشف . وقد أدخلهم التاريخ وأضفى عليهم من الخلود ما لم يكونوا يحلمون به لو أنهم احتفظوا بثرواتهم وعروشهم .

على أننا نلاحظ — فيما يمس حضارتنا الإسلامية التى بلغت أوجها فى القرنين — الثالث والرابع الهجرى — التاسع والعاشر الميلاديين) — أن نضج التصوف وتطوره وبلوغه مرحلة تدنو إلى الكمال يمكن ملاحظته فى خلال هذه الفترة أيضا. إن الحضارة الإسلامية سارت فى تطورها جنبا إلى جنب مع تطور التصوف ونضجه . كما أن خطوات التدرج التى خطتها العلوم حتى دونت واكتملت تجد نظيرها فى مجال التصوف[1] . وقد أثر لبعض أعلام التصوف مواقف حازمة وحاسمة فيما يتصل بالسلطان ونصحه ولومه وتقريعه لانحرافه. وفى أشد الأزمات الاجتماعية والروحية كان الصوفية الخلص — كغيرهم من صادق العباد والفقهاء — الراحة الخضراء والساحة الرحبة التى يلتقى فيها الشعب بهمومه وينفس فيها عن آلامه ويعبر عن آماله .

ولا يصرفنا اندساس بعض النـــاس الذين وسمهم التاريخ بأنهم متصوفة فى صفوف هؤلاء الصفوة : فلكل طائفة عوارها وبلاؤها . ولم يبتل الصوفية فى

(١) انظر فصل المذهب فى هذا الكتاب .

طول التاريخ وعرضه بألم ولا أشد من أنفسهم مع بعضهم البعض ، ومن الانحراف فى الأهداف والوسائل لدى كل من محبيهم وخصومهم . ومما لا شك فيه أنهم أثاروا حركة نقد واسعة ، حدت كثيرا إلى تصحيح بعض الأوضاع ، ويحتفظ لنا التاريخ بنماذج طيبة لهذا النقد [١] .

ويوجد تراث فكرى رائع أنتجه التصوف فى مثل البوذية وتصوف القرون الوسطى المسيحية وأعلام التصوف الإسلامى , كما أن بعض الفنون استمدت وحيها من التصوف . إلى جانب ذلك فإن الصوفية قد أنتجوا فى عالم الأدب والشعر إنتاجا جديرا بالإعجاب ، متحليا بقيمة جمالية مدهشة .

إن الشعر الصوفى الإسلامى فى إيران ومصر ينتزع إعجاب الناقد ، ولا يقل عن ذلك الشعر الدينى للبوذيين.

ولقد خاض الصوفية وشاركوا فى كثير من معارف مجتمعهم ، وبرهنوا على رحابة الأفق فى تبنيهم لكثير من الأنماط المتباينة .

وإن عدد الصوفية الذين يمكن اعتبارهم بين أعاظم الفلاسفة ليس قليلا جدا إلى حد يجوز لنا القول بأن التصوف مجدب أوعدو للحضارة .

إن التحليلات النفسية الدقيقة والملاحظات الواعية لنوازع ورغبات النفس وطريقة سلوكها المتنوعة وتشابك أوجه نشاطها قد ظفرت من صوفية الإسلام والصوفية الهنود والمسيحيين بعناية فائقة ، ونتائجهم التى وصلوا إليها تستحق الإعجاب ، حيث تتنبأ بنظريات وحلول نحن مازلنا الآن فى سبيل اكتشافها أو

---

(١) فيما يتصل بالتصوف الإسلامى نجد نقد طوائف كثيرة من بنيها العلماء والعباد والزهاد بل والصوفية أنفسهم ويمكن أن يوجز النقد فى عدم تطابق معرفتهم مع سلوكهم ، أو عدم الإخلاص التام فيما يأتون ويدعون . انظر مثلا كلام ١٠٤ ، شرح واللمع / باب أغلاط الصوفية .

البرهنة عليها وفحصها وتحليلها . وربما كان أقرب عالم نفس تتشابه آراؤه مع بعض الآراء الاسلامية لبعض المتصوفة هو ك ج. يونج C.G. Jung خصوصا فيما يتصل بما يسميه « اللاشعور الكلى Collective unconcious الذى أطلق عليه المتصوفة « جمهور القلب » أو سويداؤه أو كليته . » ويسجل التاريخ لبعض الصوفية المسلمين مواقف لاتنقصها الشجاعة إزاء نصح الحاكم ورده عن ظلمه فى عزة مدهشة قل أن توجد فى مثل هذا العصر . وقد كان اتصال أغلب المتصوفة بالقاعدة الشعبية أوثق منه بالقمة ؛ فكانوا أعرف الناس بآلام وآمال الناس وأدى بعضهم دوره الاشتراكى الانسانى فى مجال المواساة والاسعاف والانصاف والارشاد ، ولم يقبع ويحجم إلا المتصوف ذو المزاج المريض . أما عدم اشتراكهم فى المجال السياسى الرسمى - وهذا فيما يخص المسلمين - فيجيب التاريخ عنه أفصح إجابة ، حيث كان الفساد فراشا ووطاء للحكم فى هذا العهد الذى التمس فيه كل إنسان التقرب من السلطان ، طمعا فيما بين يديه ، أو اتقاء لشره .

ولم ينج الشبلى من نقد الصوفية المر لتقبله منصبا حكوميا ، لا هروبا من أداء مسؤلية ، ولكن هروبا من القسر على تنفيذ أوامر يحدوها الظلم والعدوان والتجبر. وقد جلس عبد الله بن مشرف — وزير هارون الرشيد — يوما بين يديه وقال له : يا أمير المؤمنين ، لو استغاث بك رجل فى رد عبد هرب إليك ، أما كنت ترده إليه؟ قال بلى ؛ قال: فأنا عبد قد فررت من خدمة سيدى، فاتركنى له، فقد أردت الرجوع إليه، فبكى الرشيد ومن حضره، وقال هذا رجل قد نجا من بيننا ونحن جلوس ننظر إليه ، ثم خلى سبيله فخرج من وقته محرما »[1]. وقصة سهل بن عبد الله التسترى مع الحاكم ابن الصفار جد مشهورة .

---

(١) الروض الفائق/ ١١٠

لقد أصاب هذا الحاكم داء واستدعى سهل لمعالجته ، فرفض حتى يرد كل مظلمة، ولما عالجه عرض عليه الحاكم مالا وثيابا ، فردهما ولم يقبلها .[1]

على أنه يجب ألا يغيب عن الأذهان أن صراعا حدث فعلا بين وجهتى نظر عرضها المتصوفة بكل أمانة . وتشكل وجهتا النظر هذه الإجابة عن السؤال :

أيهما خير ؟ أن تتقلد منصبا تحسن أداءه - سواء كان ذلك وعظا أو حجابة أو كتابة ، أو ولاية ، أو قيادة ، أم أن تربأ بنفسك عن أن تكون أداة ظلم و أضحية شهوة ؟ .

أخذ الصراع بين وجهتى النظر هاتين يشتد، ولكل وجهة وجاهتها ؛ وإن كان من الصحيح أن أغلب الصوفية كان فى صف وجهة التنحى عن مثل هذه المناصب فى حين قبلها بعض الفقهاء الذين لم يسلموا من نقد الصوفية اللاذع . ونلمح نحن من نقد الصوفية أنه موجه للطريقة والظروف التى يعمل فى ضوئها من قبل مثل هذا المنصب . إذ نسمع أحدهم مثلا يقول لفقيه : تسمع الناس يغتابون فلانا لدى السلطان ، فتسكت وتنكص عن أداء رسالتك ، فهلا وعظته وأمرت المغتاب بالكف ؟ تأكل دينك بدنياك ؟ ولكنك خشيت غضب الحاكم ولم تخش غضب الله ... ... الله !

على أن بعض الفقهاء المتورعين ربما شاركوا فى الاتجاه إلى رفض مثل هذه المناصب؛ فلقد حكى أن أبا حنيفة ، وسفيان الثورى ، وشريكا دخلوا على أبى جعفر المنصور ، فأراد أبو جعفر أن يولى سفيان البصرة ، وأن يولى شريكا الكوفة ، وأن يولى أبا حنيفة بغداد . أما شريك فتسلم ما وليه، وأما سفيان فهرب من وجه الحاكم ، وأما أبو حنيفة فتمسك بالرفض حتى لتذكر بعض

---

(١) الحلية / ١٠ / ٢١٠ .

الروايات أنه جلد فى سجنه حتى مات[1] » .

ويجمل بنا أن نحدد بعض الانجازات التى حققها التصوف على يد أهله ، مضيفا بذلك إلى تراثنا البشرى الشىء الكثير ؛ وينطبق ذلك فى أغلب الأحيان على التصوف الإسلامى .

١ - لقد ألقى الصوفية كثيرا من الضوء على مشاكلنا الفكرية والنفسية .

٢ — لقد أنتجوا الروائع الأدبية ، التى كانت صدى عذبا لأرواحهم النقية ؛ فإذا نظرنا إلى الناحية الشعرية مثلا ، ألفينا ثراء التصوف الإسلامى بالقياس إلى التصوف المسيحى ، حيث لا يبرز فيه بصورة قاطعة سوى شاعر واحد تقريبا ، هو يحى الصليبى st. Jchn of the cross ، الذى يقارنونه دائما بجلال الدين الرومى وفريد الدين العطار ، على ما بينه وبين هذين العملاقين من فروق شاسعة .

٣ — ولقد عمق المتصوفة مفاهيم ألفاظ كثيرة كانت تتناول تناولا سطحيا .

٤ — وهم قد احتفظوا — فى معظم الحالات — بالجوهر الروحى لدينهم وجمعوا بين شفافية الروح وتوثيق السلوك ، وتطبيقة على المثل الروحية التى استشفوها .

٥ — كذلك وضعوا أيدينا على دقائق فى كتبهم الدينية المقدسة ، وفى مقدمتها القرآن الكريم والحديث النبوى الشريف . ولا جدال فى أن كثيرا من تلك التفسيرات يعتبر غاية فى الطرافة والنفع فى الحياة الأدبية والروحية .

٦ — ولقد كانت حياة معظمهم برهانا أكيدا يضاف إلى الشواهد التاريخية

---

(١) الروض الفائق/١٣٦

المتابعة على صدق التجربة الإنسانية ، وعلى إبطال كون الانسان مجرد ظاهرة مادية عابرة. وإن التصوف لكى يضع تجربته الحية موضع المشاريع النظرية يلجأ أحيانا إلى استعارة أنماط من هذه وتلك كوسيلة تعبير.

٧ — كما لا ينكر أن الشخصيات الصوفية الممتازة شاركت فى الحياة العلمية ، وأفسحت صدرها لأوجه النشاط الثقافى فى شتى العلوم العملية والنظرية .

٨ — ضرب لنا المخلص من الصوفية أروع الأمثال على قوة المراس والثبات والدقة فى تحمل المسئولية والمواظبة على محاسبة النفس وتعهدها بالإصلاح والرعاية وعدم التهاون فى اخطائها ، وما أحوجنا إلى أن نتأسى هذه المكارم فيما يواجهنا فى حياتنا من مصاعب ومشاق .

الفصل الرابع

التصوف والدين

هناك من الباحثين من يرى أن التجربة الصوفية فى صميمها ليست إلا تجربة دينية ، ولذا يعتبر التصوف ظاهرة دينية . وهؤلاء لا يرون ضرورة التفرقة بين التصوف المطلق والتصوف الدينى . ولكن هناك أيضا من الباحثين من يسلم بصحة الرأى القائل بوجود علاقة هامة بين التصوف والدين ، ولكنهم لا يسلمون بأن هذه العلاقة من الوثاقة والقرب والحتمية بحيث تجيز لنا التوحيد بينهما .

ويرى هذا الفريق الأخير أن هناك من الأسباب ما يدعو إلى الاعتقاد بأن التجربة الصوفية فى جوهرها الذاتى — بانتزاعها من محيطها التعبيرى المستقى من الدين أو من التراث المحلى — ليست ظاهرة دينية على الإطلاق . ويجب أن ننبه إلى أن أمثال هؤلاء يرون أن لب التجربة الصوفية هو (الوحدة البسيطة المطلقة) التى تختفى فيها كل كثرة أو تعدد ، بما فى ذلك الشعور بالذات للصوفى نفسه . وهم يقولون : لنفرض أننا جردنا التجربة الصوفية من التفسير العقلى أو الميتافيزيقى ، مثل تمثيل الوحدة المطلقة بالإله أو بروح العالم ، أو بالخالق المطلق ، فماذا يبقى فى التجربة ذاتها ؟ — لا يبقى بالطبع إلا الوحدة المطلقة غير المفرقة . ولا شىء دينيا يخص أو يمكن أن توصف به هذه الوحدة المطلقة . ويضيف هؤلاء إلى ذلك قولهم : لقد فسرت هذه الوحدة المطلقة — موضوع التجربة الصوفية — فى الأديان الإلهية كالمسيحية واليهودية والإسلام « بالاتصال بالله » ولكن هذا لا يعدو أن يكون وصفا وتفسيرا للتجربة ، وليس هو التجربة ذاتها . صحيح أن أغلب المتصوفة يتكلمون ببساطة عن تجربتهم والاتصال بالله أو

الاتحاد بالله ، ولكن معظمهم فى غالب الأحيان ليس له من العقل الناقد ما يسمح بالتفريق بين التجربة وبين التفسير أو الشرح ، بدليل وجود صوفية آخرين ممن يملكون هذا العقل يتحدثون عن وحدة مطلقة بسيطة دون أن يذكروا شيئا من مصطلحات الدين .

إن هذه الأمارات يمكن أن تؤيد إلى أبعد من ذلك بالحقيقة التالية :

فمثلا هذه الوحدة المطلقة فسرت لدى البعض فى ضوء عقيدة التثليث لدى المسيحيين ، بينما فسرها المسلمون فى ضوء التصور الوحدوى للإله ، على حين فسرها « الفيدانتيون » (الهنود) بالمطلق اللاشخصى . وعند ما نأتى إلى البوذية نجد أن هذه التجربة لم تفسر فى ضوء أى مصطلح يدل على الإله وإنما فسرت فى ضوء ما يسمى « بالفراغ أو الخلاء » أو الإطلاق العام (نرفانا) (Nirvana) وقد ذهب بعض النقاد إلى أن بوذا أنكر وجود موجود أعلى كلية . ولهذا يقال غالبا إن البوذية مذهب إلحادى لا يعترف بوجود إله ، وإن التجربة الصوفية فيه هى تجربة عارية ، لا يكسوها أى ثوب دينى .

وفى ضوء ما سبق قوله تواجهنا هذه المشكلة :

لماذا إذن نجد التصوف غالبا يلبس بعض الصور الدينية ؟ ولماذا نجده وثيق الارتباط ببعض النظم الدينية ، وكأنه جزء من هذه النظم ؟ ؟

هناك أسباب رئيسية لهذا وهى ما يلى :

فى التجربة الصوفية الاستبطانية ، هناك ما يسمى بالفناء أو الغيبة عن النفس أو الذات الشخصية للفرد ، وهذا الفناء كتجربة نجده فى التراث المسيحى والإسلامى والهندى والبوذى. ويجب أن نتنبه إلى أن تجربة الفناء ليست استبطانا أو تفسيرا أو نظرية ، ولكنها تجربة فعلية. فيها يعانى الفرد كما لو افتقد ذاته حيث تستغرق فى اللامحدود . وللاستدلال على هذا توجد اعترافات صوفية كثيرة ،

ولكن يمكننا أن نقتبس من مؤلف حديث . لقد عانى تنيسون Tennyson تجارب صوفية متتابعة ودائمة منذ صغره ، وحديثه عنها يقتبسه وليم جيمس — عالم جليل من علماء النفس ، فى كتابه « أنواع التجربة الدينية » حيث يقول : لم أحصل قط على إلهامات نتيجة أى مخدر ، ولكنى نلت هذا خــلال ما أسميه « التجلى اليقظ » Waking-trance لعدم وجود عبارة أفضل تشير إلى ما أريد وصفه . ولقد حظيت بهذا دائما منذ كنت صبياً ، حيث تعودت أن أكون فى أغلب أحوالى منفرداً . ولقد عرتنى الحالة عندما أخذت أكرر اسمى فى نفسى مرات ، ومرات فى صمت ، حتى لكأن شخصيتى — بفعل الحدة والفورة — قد تحللت وتوارت وغابت فى هذا الوجود اللامحدود . إن تلك الحالة لا يشوبها أى اضطراب أو غموض ، إنه أوضح وآكد من كل شىء ، حتى لكأن الموت يبدو مثارا لكل سخرية واستحالة . إن فقد الشخصية — إذا صح هذا التعبير — ليس فناء أو عدما ، ولكنه الحياة الوحيدة الحقيقية . إننى لخجل من هذا الوصف الشاحب ، ولكننى قلت إن تلك الحالة فوق كل عبارة ، وتجاوز أى كلمة » [1]

والوجود الذى لا يحد يرتبط فى أغلب العقول بالإله ، لأننا خلق محدود ، والله وحده هو اللامحدود ، ولهذا نرى بوضوح كيف أمكن لهــذه التجربة (انمحاء الشخصية واستغراقها فى الله) أن تأخذ طابعا دينيا وأن تفسر فى الثقافات الدينية على أنها وحدة مع الله . وهذا بالرغم من أن كثيرا ممن عانوا مثل هذه

(١) انظر : W. James, The Varieties of Religious Experience, P. 384 (1902 . ed.)

وقارن : R. c. Zaehner, Mysticism . (S & P.) P P. 36,37

التجربة لم يربطوها (١) بالألوهية فى صورة المشاهدة، أو الانكشاف، أو الاتصال، أو الاتحاد، مما يجعلها مستقلة عن الجانب الدينى.

وهناك سبب آخر للارتباط الوثيق بين الدين والتصوف، هو أن هذه الوحدة المطلقة يعتبرها الصوفية فوق الزمان والمكان أى أنها لا تخضع لمقاييس الزمان والمكان لأنها لا تحوى تجزؤا ولا تكثرا وهذا ما يناقض صفتى الزمان والمكان اللذين يتكونان من أجزاء صغيرة متتابعة.

ووصف هذه الوحدة بأنها فوق الزمان والمكان كوصفها بأنها أزلية، وقد يحلو لبعض الصوفية والنقاد أن يصفوا هذه التجربة بأنها الآن الأزلى، أو الراهن الثابت eternal now على ما فى ذلك من تناقض ظاهرى. ولفظ الأزلى أو القديم فى العقل الدينى ليس الا اسما آخر للإله، ومن هنا ظن أن هذه التجربة ليست إلا تجربة مع الإله.

أما السبب الثالث فى وثوق العلاقة بين التصوف والدين فإنه يكمن فى الجانب العاطفى للتجربة الصوفية، وهو ما تقدمه الدلائل العامة للصوفية على اختلاف عصورهم ومللهم ونحلهم، من أن تجربتهم أو وعيهم يجلب معه سعادة وسكينة وطربا ورضا؛ وسرعان ما يقرن هذا بسكينة الإله وسلامه، ورضاه.

وهكذا نرى أنه من الطبيعى — وليس من الضرورى — وجود قرابة بين التصوف وبين الدين والثقافة اللتين نبت فيهما. ومن المهم أن تعلم أن التصوف لا يفضل دينا معينا وأن التجربة الصوفية لا تمثل ميلا إلى جعل الانسان مسيحيا أو بوذيا أو مسلما ... إنه الانسان يضع تجربته الصوفية فى مكانها المناسب من إطار عقيدته؛ وسيبدو مضطرا إلى الاعتماد على التراث والثقافة اللتين يعيش فيهما.

(١) وذلك مثل تجارب متصوفة الطبيعة كما يسمون أنفسهم

فاذا كان يعيش فى بلاد تدين بالبوذية فسيفسر تجربته فى ضوء « النرفانا » وفى البلاد المسيحية تحت اسم « الاتصال أو الاتحاد بالألوهية » .

وربما أبى الإنسان السوفسطائى [1] الحديث - المتشكك فى الدين أن يسم تجربته بأى سمة دينية ، مفضلا أن يحتفظ بها عارية من كل قيد ؛ وبالرغم من ذلك فهو لا يستطيع أن يقاوم الميل إلى تقديسها ، بل تختمر فكرة التقديس فى ذهنه . وبهذا القدر قد يمكننا وصفها بأنها دينية رغم خلوها وعدم اعتمادها على أى مذهب عقدى أو دينى . هذا مايراه بعض الباحثين . بالنسبة للمفهوم الخاص للتصوف كما يتصورونه خارج الإسلام، ونجد صعوبة فى موافقتهم على هذا الرأى الذى يخلط بين التصوف وبين ظواهر أخرى.

(١) على التسليم بأن السوفسطائى يمكن أن تكون له تجربة صوفية ؛ وهذا ما لا نميل إليه ولكن افترضه بعض الباحثين .

التصـوف والديـن

من الوجهـة التـاريخية

يشهد التاريخ بأن معظم الصوفية فى مختلف أرجاء العالم كانوا أبناء مخلصين للديانة التى نشأوا فيها ، وفى غالب الأحيان لم يشعروا عادة بتنـــاقض عملى بين موقفهم وبين دينهم ، بل استعانوا ببعض العقـــائد الدينية فى شرح تجـاربهم وآدابهم .

ففى الديانةالمسيحية مثلا حاربت «سانت تريزا» St. Teresa الإلحاد وشعرت بألم عظيم لوجوده ، واستثنى القديس « برنارد » مئات من الملاحدة من تطبيق قانون الحب المسيحى عليهم . وفى الإسلام كافح الصوفية الأوائل عن العقائد، وأعلنوا خالص الولاء لها، وكان جل همهم هو إثبات أن تعاليمهم وطريقتهم مؤسسة على الكتاب والسنة ، بصرف النظر عما إذا كان هـذا صحيحـا من النـاحية التطبيقية أولا . إنهم حاربوا الملاحـــدة وإن كان لم ينج بعضهم من الوصم بالإلحـاد . والأمر ليس فيه استثنـــاء بالنسبة للهندية أو البـوذية أو الكونفـوشيوسية . فالصوفية فى أغلب الأحيان يعتبرون أنفسهم أبناء بررة للدين القائم . وخلاصة ما يريدون إذاعته هو أن فى تجاربهم الحياة الـــكاملة لهذا الدين ، وهـذا يشهد بطريق غير مباشر لجدارة هذا الدين بالصدق والصحة . ولا نستبعد من ذلك إلا الحركات المتمردة المنحرفة التى لم تفـــرق بين وسيلة التعبير فى الدين ، ووسيلة التعبير فى التـأمل والمشاهـدة ، فقصرت الحق فيما ذهبت اليه ، وادعت بطـلان مراسيم الدين الرسمى؛ ولم يقابل هذا الاتجاه بأى تشجيع أو مشاركة من جانب الصوفية الخلص . وسنعالج ذلك فى محاضراتنا التالية إن شاء الله .

ولا شك أن أى نظام دينى يغذى عاطفة الحب الروحى يعتبر ، فى الواقع ،

مهداً صالحاً للصوفى ، وليس من التعميم القول بأن المسيحية والإسلام والبراهمية والبوذية قد ظفرت بتفسير وعرض جميل على أيدى معظم المتصوفة . فمثلا نجد سانت تريزا St. Teresa تعرض فهمها الوجدانى ـ إذا صح هذا التعبير ـ الألوهية فى ثوب من الكاثولوكية الدقيقة، كما أن يحيى الصليبى st. Jhon of the cross جاهد جهادا مستميتاً فى سبيل محاولته للتوفيق بين مثاليته وتجريده المتطرف ، وبين بعض الأسس الهامة للمسيحية كالحلول والفداء .

ومن جهة أخرى نجد فى الإسلام أن أغلب الصوفية الأوائل كانوا مسلمين كاملين ، كما يعتبر فيلون والقباليون ـ رغم التعديلات التى أدخلوها ـ يهودا مخلصين لدينهم ومتمسكين به ، لقد عدل أفلاطون ـ بالرغم بما فى ذلك من صعوبة بالغة ـ الخلل الخاص بالوثنية، وكيفها لتلائم مذهبه فى الحقيقة . وبالرغم من كل هذا، فقد برزت أسباب ملحة أحدثت صراعاً بين الدين والتصوف هاك بعضها .

أسباب الصراع بين الدين والتصوف

١ ـ الثقة بالتجربة

بالرغم من تبنى الصوفية لعقائد دينهم فإننا يجب أن نتنبه إلى هذه الحقيقة : صحيح أن التجربة الصوفية توجد كلما تعرف الإنسان على الحق الأسمى أو الله سبحانه ، ولكنه من الصحيح أيضاً أن تجربة كهذه تحمل معها ولا شك إشعاراً خاصاً وإيحاء متميزاً لفكرنا . ومن الواضح أن هذه التجربة بطبيعتها قد تؤدى اضطراريا إلى وجود توتر بين التصوف والمذهب الدينى التقليدى كما نقله التاريخ أو سجله ، فإن فى التجربة الصوفية ما يوحى بدعوى الاتصال المباشر والوحى المتصل بين الصوفى وهذا الحق الأسمى . لقد فسر فيلون ـ الفليسوف اليهودى الإسكندرى ـ تجربة الأنبياء على أساس الوجد الصوفى . ومهما كان تفسيره مقبولا فى كل تفاصيله أو غير مقبول، فإنه ولا شك

يقوم على أساس وجود ما يسمى بالبصيرة الحية الخاصة . وأن تجارب الأنبياء وزعماء الأديان الذين سجلت تعاليمهم فى كتب مقدسة عن طريق وحى إلهى ـ قد قورنت على الأقل بالتجارب الصوفية ، ومعنى هذا بعبارة أخرى أن السلطة الدينية ترسو فى النهاية على البصيرة والتجربة، بصرف النظر عما يصاحب ذلك من تدعيم إلهى يكسب هذه السلطة حرمة القانون النافذ. وبقدر تحول هذه السلطة وهذه التعاليم إلى عبارات مكتوبة، وبقدر حظ هذه السلطة وهذه التعاليم من الظاهرية أو الخارجية أو أن شئت فقل السطحية وبقدر التحجر الذى يصيب بعض هذه التعاليم التى تؤخذ، لا على أنها تجارب حية ونتيجة مشاهدة مباشرة ، على قدر كل ذلك، تنشأ إمكانية وجود تعارض أو صراع بين ما تمليه هذه التعاليم الجامدة ، وما تمليه البصيرة الباطنة فى التجربة الصوفية ؛ وإن كان هذا لا يمنع قبول الصوفى لهذه التعاليم. لأن الصوفى ـ مهما اختلفت طبيعة العقائد التى يتلقاها من مجتمعه ـ يظل يخضع لتجربته كصاحبة السلطة النهائية فى هذا الشأن .

ولقد تنبه بعض الصوفية والعلماء إلى هذه الحقيقة وحذروا من خطورة الاعتماد على ما يسمونه « الباطن » وحده وفى قول مشهور لبعض الصوفية نجد الإشارة إلى أن الاعتماد على الباطن وحده زندقة ، والاعتماد على الظاهر وحده جمود وتحجر ، والجمع بين الظاهر والباطن دقة وكمال [(١)] . وصاحب هذا القول ـ كما تشير إلى ذلك نصوصه العديدة المنتشرة فى كتبه ـ يقصد إلى ضرورة وجود تجربة شخصية تبعث الحياة والجدة، وتعمق فهم وإثراء هذه التعاليم والمعتقدات الدينية. ولا يقصد بالتجربة مجرد التنفيذ العملى للرسوم والطقوس تنفيذاً حرفياً خالياً من الروح ، أو تنفيذاً يكتفى بمراعاة الشروط السطحية لأداء مثل هذه

---

(١) الغزالى مشكاة/١٣٣ .

الشعائر ، بل يقصد بالتجربة أن يحيا الإنسان فعلا فى المجال الروحى الذى توحى به هذه التعليمات وتلك المبادىء . وسيجد نفسه - كما يقول هذا الصوفى - متنقلا ومحلقاً إلى آفاق أخرى تفتح له فيدخل إلى الحقيقة من أوسع أبوابها ، ولن يؤدى به تحليقه إلى التقليل من شأن الوسيلة التى ساعدته على اكتساب هذه الثروة الروحية وهذا السمو الفكرى[1]. وستقابلنا فى هذه الدراسة آراء بعض الصوفية فى الحديث النبوى الشريف عن «القرآن حبل الله» وسنجد المدى الفسيح الذى يتاح لنا عند فهم ما يقصده الصوفية من اعتبار القرآن الصلة التى لا تنقطع بين الخالق والمخلوق .

ولا يفوتنا فى هذا الصدد أن نشير إلى حقيقة هامة تتصل بالمبالغات التى قد تصاحب بعض الصوفية فيما يخص درجة الوثاقة والسمو التى تحتلها تجاربهم بالنسبة للتجربة الدينية الأولى كما عاشها قائد الدين نفسه . وفى هذه النقطة نجد حقيقة ذات جانبين ، وسبباً لظاهرتين . الأولى ظاهرة الصراع الحتمى بين التصوف والدين الرسمى ، والثانية الشهادة الواقعية للحقيقة الحية فى الروح . ويجب ألا يغيب عن الأذهان أننا عندما نتحدث عن الصوفية أو عن التجربة الصوفية فإننا نقصد بذلك اللون الصادق من كل ، حسب ما تمليه علينا الشواهد التاريخية أو التجربة المباشرة عن طريق اللقاء والمعاشرة ، أو عن طريق التعمق فى فهم نصوص هذا اللون الصادق من الصوفية وتجاربهم فى حدود طاقة الباحث . ولا ننكر وجود ظاهرة التصنع والأدعياء ، فالتاريخ يحدثنا أنه لم تسلم من ذلك فرقة داخل الإسلام وخارجه، مع افساح قدر كبير للمقارنة بين التجربة ذاتها كحياة ، وبين تفسيرها كتعبير عن هذه الحياة ، وما يتطلبه هذا التعبير أحيانا من تعمل وتكلف واستعانة بمختلف الوسائل .

والآن نعرض بعض الأمثلة لموقف بعض الصوفية إزاء الدين ، خارج الإسلام

(١) توجد أمثلة كثيرة لمتصوفة يعلنون تمسكهم بأداء الشعائر ، حتى فى حالات ضعفهم ، مثل الجنيد وغيره ؛ قارن : الحلية والطبقات .

وداخله : لقد تقبل الصوفية الهنود تقريبا ودائما كتبهم المقدسة فيدا vedas واعتقدوا عصمتها من الخطأ . ولقد وجدوا فى هذا تقوية لوجاهة التجربة الصوفية التى تحويها هذه الكتب خاصة أو بانشادس Upanishads .ولكن بعض الفرق وقفت موقف العداء والتكذيب لها لأسباب يضيق المقام عن ذكرها .

وفى المسيحية نجد صوفية كثيرين يدينون بكل اخلاص لتعاليمهم المسيحية، ونجد إلى جانب هؤلاء فريقا آخر يدعى «إخوة الروح الحرة» أوالفرنسيسيكان الروحيين ، أمثال جورج فوكس ، الذى أعلن أنه رأى « النور والروح اللذين وجدا قبل أن تولد الكتب المقدسة» ومثل جون آرثر نجرتن الذىزاد على ذلك بقوله: أن ما يلقاه من الوحى الحاضر يضاهى فى عظمته ما أوحى إلى الأنبياء . بل أن بعضهم ذهب إلى أن ما يتلقونه فعلا يفوق غنى وعمقا ذلك الذى سجله التاريخ فى الماضى .

فإذا ما انتقلنا إلى الإسلام وجدنا أن التصوف — حتى فى أول أطواره — لم يسلم من الوقوع فى صدام مع السلطة الممثلة للدينالرسمى . وقصة الحلاج من الشهرة بحيث لا تحتاج إلا إلى إشارة فى هذا المقام ، وإن كانت تحتاج إلى دراسة جديدة فى ضوء ما اكتشف من نصوص تدعو إلى إعادة النظر فى كثير من نتائج الدراسات السابقة . ونجد أيضاً أنه تبعا للحركات المتتابعة من المد والجزر بين التصوف والسلطة الدينية الرسمية توجهت جهود بعض الصوفية إلى إرساء قواعد ، يتصافح فيها الدين مع التصوف — ومجرد القيام بمثل هذه الجهود ، بالرغم من صدقها ونفعها الزمنى، يوحى بإمكان وجود تباين موضوعى بين الدين كما أثر ونقل وبين التصوف كما يحياه أهله .

ولقد جرت عادة الباحثين على أن يعتبروا الغزالى مثلا صاحب اليد الطولى

فى إفساح صدر الإسلام للتصوف ، ومنحه سلطة شرعية ، وقبولا لدى المجتمع الإسلامى ، ولكن الإنصاف يدعو إلى إعلان أن الغزالي كان سيعجز كل العجز عن تحقيق غايته ، لو لم يكن فى التصوف نفسه مؤهلات القبول لدى الإسلام ولو لم يكن فى الإسلام نفسه طاقات تتبنى هـــذا النشاط الروحى ، وتتخذه كقلب ديناميكى يحفظ عليه حيويته وجدته .

وعلى الرغم من تحذير الصوفية الخلص من الاعتماد الفـردى على الباطن أو البصيرة وحدها، وعلى ضرورة الإسترشاد بهدى الدين الذى وصـــل عن طريق أكبر طاقة روحية يمكن أن يضمها أو أن يخضع لها إنسان — بالرغم من كل هذا — نجد انحرافات لدى بعض المتصوفة لدرجة اعتبار الوجـــدان وحدة مشرعا ذا سلطة مقبولة فى إصدار القوانين، وليس ذلك بالنسبة للمتصوف نفسه فحسب بل للعالم أيضا . وتتجلى هذه الانحرافات على أشدها فى محاولة التملص من الواجبات الدينية بل رفضها والتدليـل على قلة جدواها . ومن المهم جـداً أن نتتبع مثل هذه الظواهر بأناة وصبر ، ورحابة صـدر لنتعـرف على الدوافع التى أملتها ، لا لنتصيد مبررا لها؛ بل لنصل إلى قول فصل فيما إذا كان هذا ضرورة نابعة من طبيعة التصوف ذاته ، أو أن ذلك نتيجة لانحراف فى الأمزجـة ، أو نتيجة تأثير بيئى أو ثقافى ، أو سياسى .

٢ — اختلاف فى مدى اتساع الأفق :

يلاحظ بعض النقاد أن بعض الأشكال التاريخية للجانب المحافظ فى دين معين تحمل طابع ضيق النطاق والمحدودية المتفردة والمتعصبة أحيـانا كثيرة ، بينما يلاحظون أن التصوف بصفة عامة يتسم بسعة الأفق والسماحة وتأبيه على التحديد والتزام القيـود وما يتبع ذلك من تزمت وتعصب ، أى أن التصوف ينحو نحو

العمومية أو الكلية المطلقة التى لا تريد أن ترتبط بحدود معينة ، وإن كان ذلك لم يمنع من استخدام المتصوفة — فى تفسيرهم لتجاربهم ووصف أحوالهم وعرض تعاليمهم — لمصطلحات وعبارات دينهم الخاص الذى نشأوا فيه . ويذهب هؤلاء النقاد إلى أن ذلك يفسر لنا ما نجده أحيانا من الميل إلى التحلل والتحرر من الالتزام بحدود الدين لدى بعض الصوفية .

وفى رأى هؤلاء النقاد أن الصوفى إنسان منطلق الروح يدرك ـ أو يحس ـ قدرته على الاتصال بالحقيقة الأسمى التى تفوق مجال التخصيص والتلوين بلون معين أو مذهب مخصوص ، وهم يرون الإنسانية فى جملتها على ضوء الأخوة والمحبة ، وهم لذلك لا يجدون مبررا للتعصب لكنيسة معينة أو لسلطة محددة ، أو لمذهب مخصوص. هم يرون أن كل الأديان إنما تعتبر طرقا لإدراك حقيقة الإله ، وأن النور الباطنى — نور البصيرة ـ لا يتقيد بدين معين ، ولا بمكان أو زمان معينين ، وأن الحقيقة الإلهية سلكت فى التعبير عن نفسها طرقا كثيرة .

ومع تقديرنا للدافع النبيل الذى يمكن أن نلمحه فى هذه النظرة ، وإدراكنا لبعض العناصر الصادقة التى يمكن أن يتضمنها هذا الرأى فإننا نظهر بعض التحفظ عندما يتصل ذلك بالتصوف الإسلامى . صحيح أنه وجد فى هذا التصوف بعض أقوال لبعض المتصوفة يمكن أن يفهم منها الدعوة إلى ما يسمى بالدين العالمى أو الإنسانى [1] ولكن ذلك لا يشكل أغلبية ، ومن ثم لا يصلح أن

---

(١) يطيب لبعض الباحثين أن يؤكد ذلك من أقوال الصوفية ويقتبس لذلك نصوصا كثيرة أهمها قول ابن عربى مثلا :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبى	إذا لم يكن دينى إلى دينه دانى
وقد صار قلبى قابلا كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيتا لأوثان وكعبة طائف	وألواح توراة ، ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت	ركائبه فالحب دينى وإيمانى

يكون مقياسا عاما يطبق على ظاهرة التصوف ككل ، ولا على أفراد الصوفية على طريق الشمول . وربما كان منشأ تحفظنا أيضا أن تصور صوفية الإسلام للإسلام يفوق تصور الصوفية الآخرين لديهم الخاص وسنرى أن فكرة الصوفية عن الإسلام تخدم غرضين فى وقت واحد الأول : توسع مجال هذا الدين بحيث تجعله تعبيرا عاما عن موقف اللقاء المتبادل بين الله والإنسان من جهة، وبين الإنسان وأخيه الإنسان من جهة أخرى ، فى ضوء نظام عقائدى قانون أخلاقى وسلوك عملى يضمن الدين عن طريق الوحى القدر الضرورى منه . ويتكفل العمل بالاستزادة من هذا النمو .

الغرض الثانى : وهو متصل بالغرض الأول ومتفق مع نصوص الوحى بأنه دين الفطرة التى تسمح بوجود التجربة الصوفية ، ويتضمن بطريق الشمول كل العقائد النقية بصرف النظر عما إذا كان قد سبق الإيحاء بها أولا ، والنتيجة ألا يكون للإسلام لون محلى خاص . ولعل عدم اشتهار إطلاق ونسبة الدين إلى نبيه صلى الله عليه وسلم ما يشهد لهذا ، فمن المعروف أننا نسمى الدين الموحى به إلى عيسى عليه الصلاة والسلام بالديانة المسيحية ، ونسمى ما أوحى إلى موسى بالديانة الموسوية أو اليهودية. وهى نسبة إلى أحد أجداد بنى اسرائيل . أما لفظ الإسلام فهو اللفظ المشهور الذى يطلق على الدين الموحى به إلى الرسول محمد عليه الصلاة والسلام . ويولع بعض المستشرقين بتعبير «الديانة المحمدية» أسوة بتقليد دياناتهم وغمزا بتحدد هذا الدين،وما يتبع ذلك من إثارة مشاكل الجنس والإقليم فى هذا المضمار . وتأبى طبيعة الإسلام كل هذا .

مشكلة القشر واللب :

يكاد يجمع الصوفية على أن أهم الملامح الأساسية للدين تكمن فى صفته الباطنية

أو فى اب الدين وجوهره الروحى . أما المذاهب والعقائد والشعائر والطقوس فإنها تحتل مكانا ثانويا ؛ وتصبح عديمة القيمة إذا فقدت العنصر الروحى .

ويمكن أن نقول إن الشعائر والعبادات والطقوس والعقائد تعتبر فى نظر بعض الصوفية كقشور تتضمن جوهرا خاصا لا يمكن الحصول عليه إلا من الباطن عن طريق التجربة الصوفية .

ووضع المشكلة على هذا النحو يعتبر تبسيطا مخلا لحقيقة المشكلة ذاتها وإننا نقترح عند التعرض لهذه المشكلة ألا نجردها من الظروف التاريخية ، التى أثيرت فيها وألا نتسرع بالحكم قبل أن نتبين حقيقة هذا الأمر، خصوصا فيما يتصل بالأسباب السياسية والاجتماعية والفردية التى ساهمت فى تفاقم تلك المشكلة.

ولكى نعالج هذه النقطة نتقدم بعرض هذه القضايا ونفترض صدورها من المتصوفة ، ثم نحلل هذه القضايا ونحاول أن نجد مثالا تاريخيا لها ، متبعين ذلك بدراسة ظروف صدور هذه القضية التى تمثل اتجاها معينا . ولتكن القضايا كما يلى :

ا — الشعائر والطقوس والعبادات والعقائد لا لزوم لها .

ب — الشعائر والطقوس والعبادات والعقائد غير مجدية وحدها

ح — الشعائر والطقوس والعبادات ضارة ويجب التخلص منها .

د — الشعائر والطقوس والعبادات تحييها التجربة

باستعراض هذه القضايا المختلفة نجد اثنتين منها تقفان موقفا مضادا وعدائيا بالنسبة لتعاليم الدين ومراسمه ، وأن اختلفت حدة هذا الموقف حيث تبدو أقل فى القضية الأولى وأعنف فى القضية الثالثة . أما القضيتان الآخريان

فتشتركان فى إعلان ضرورة إضافة شىء إلى هـذه التعاليم والمراسم لكى تكون كاملة وناضجة . وباستفتاء التاريخ نجد أن لكل قضية من هذه القضايا دعاة فى كل دين وفى كل عصر وفى كل مكان .

لقد أفصح بعض الصوفية فى مختلف الأديان عن رأيهم فى أن تأكيد جانب المراسم والتعليمات بصورة مبالغ فيها قد يصبح فى حد ذاته عقبة فى سبيل التقدم الروحى لأهل هذا الدين . وأن كثيرا من الأديان قد استحال على يد حفنة من الكهنة المغرقين فى فن الطقوس والمراسم إلى نظام أصم متحجر لا تنفذ فيه أشعة الروح، ولا تتخلله قداسة الحياة . ومن الإنصاف أن نقول أيضا إن لمثل هذه الأقوال ما يعززها من شواهد التاريخ وما يبررها من الحوادث والآثارالخطيرة التى ترتبت على تدخل بعض رجال الدين المتزمتين فى الأديان الأخرى ، ونحن نعلم جيدا كيف كانت الكنيسة المسيحية فى الماضى عبئا لا يطاق على الدين نفسه ، قبل أن تكون عبئا على المتدينين . ومن الإنصاف إيضا أن نقول أن بعض هذه الأقوال لم يخل من تحامل تدفع إليه الرغبة فى التحلل من التزامات الدين ، أو الكره الشخصى لأفراد اقتضت ظروفهم أن يمثلوا الدين ، بينما خلا سلوكهم الفردى أو الاجتماعى من المكارم التى توحى بها روح هـذا الدين . وهنا يقع الخلط الحتمى والخاطىء بين الدين كمبادىء وبين الأشخاص كممثلين لهذه المبادىء. ومن يقرأ «حلية الأولياء» أو الرسالة القشيرية يجد نصوصا كثيرة تنم عن ضرورة التمسك بالعبادة والحرص عليها مهما علت رتبة المتصوف حتى لقد سئل الجنيد ، وقد ضعف جسمه ، عن حكمة الصلاة من قيام والإكثار منها فأجاب « باب دخلت منه إلى الله كيف أوصده » وهو الذى يقول « العبادة على العارفين أحسن من التيجان على الملوك »[1] .

---

(١) حلية / ١٠/ ٢٥٧ بل إن الجنيد نفسه قد روى عنه أنه رؤى فى النوم وسئل ماذا فعل الله به فقال « طاحت تلك الاشارات.. وغابت تلك العبارات ... وما نفعنا إلا ركيعات كنا نركعها فى السحر »

والتاريخ يحدثنا أيضا أن بعض الصـــوفية لم يتردد فى أعلان كون الدين التقليدى حجر عثرة فى سبيل الانطلاق الروحى ، وأنه يشد الإنسان إلى ضيق الأفق ، وحضيض التزمت. ومن هنا ينشأ ولا شك أقوى أنواع الصراع والحرب بين الدين والتصوف ، وليس من التحامل القول بأن بعض أمثلة هذا الصراع كان يعكس فى الواقع دفاعا عن مطامع شخصية وأغراضا من السلطة وسعة النفوذ

التجربة الصوفية والتجربة الدينية :

يرى بعض الباحثين[1] أن يفرقوا بين التجربتين بقولهم إن التجربة النفسية الأساسية فى التصوف هى العزوف عن الرغبة فى الحياة، هذا العزوف الذى يولده الملل من الحياة ذاتها ، والخضوع بغير تحفظ للامحدود ؛ هـذا الخضوع وهذا الاستغراق الذى يمثل قمته الجذب والغيبة فى الهدف المقصود ..

أما التجربة النفسية الأساسية فى الدين فهى إرادة فى الحياة لا يمكن التحكم فيها، بل يزيد منها الدفع القوى لتأكيد الشعور ، والرغبة فى الضرب فى الحياة فى ظل **قيم ومبادىء** إلى جانب ذلك يوجد الحماس المنقطع النظير لتحقيق هـذه القيم أو المثل والأهداف ويعلق بعض الباحثين على هذا بقوله إن طابع التصوف سلبى ، هادىء ، منعزل ، متأمل ، بينما طابع الدين إيجابى ، فعـال ، متحد ، راغب ، أخلاقى . وفى نظر هذا الباحث أن الصوفى يهدف إلى محـــو الحياة الشعورية والإرادية لأنه يعلم أن متعة الجذب والوجد لا يمكن أن تشترى إلا بقتل كل رغبة فى الحياة . أما النبى أو الرجل الدينى ففى تجربته تتأجج العاطفة، والرغبة فى الحياة تفرض نفسها متحدية الموت والفناء . ولهذا كان إيمان هذا النبى أو رجل الدين إيمانا ثابتا لا يهتز تدعمه الثقة فى النفس ، ثقة ثابتة ثبات الصخرة ، وشجاعة نادرة ، وروح مغامرة متفتحة بالأمل الذى ينبثق من نفس آفاق المحن واليأس ؛

---

(١) خاصة فردريك هيلر F. Heiler فى كتابه «الصلاة».

على حين أن الصوفى يزهد وينعزل فى هدوء وأمن وسلام واستسلام.

وبعبارة أخرى،فإن النبى أو المتمتع بالتجربة الدينية هو محارب مجاهد يخوض معارك الحياة المتتابعة متنقلا من الشك إلى اليقين ، من الريب المعذب الى الأمان المطلق للحياة ، من التردد إلى الشجاعة التى لا تعرف الحدود ، ومن الخوف إلى الرجاء ، ومن ذل الشعور بالذنب إلى عز التمتع بالفضل والخلاص . صحيح أنه ليس مالكا أو ملكا سعيدا ، ولكنه لابد وأن يدعم ثقته فى الحياة بعمل خلاق : عمل حر أخلاقى ، مرتفعا بنفسه فوق كل يأس، ومتعاليا بهمته على كل محنة ، ومتحديا بطاقته كل عقبة .

وهكذا يعتبر « الإيمان » كلبنة أساسية فى التجربة ولا يقصد بالايمان هنا ما أسس على العقل أى ما انقاد له الإنسان عن طريق التفكير النظرى ؛ بل يقصد بالإيمان هنا ما يمكن أن يوصف بأنه « الشعور الأساسى بالثقة فى الحياة وليس هو مجرد رجاء وبحث » ، ولكنه امتلاك وامتلاء ، فى زحمة الحياة وفى قلب الزمان . إنه يضفى حياة أزلية وسعادة خالدة .

ولكن هذه الثقة التى يعبر عنها الإيمان للحياة المتيقظة وهذه السعادة الخالدة لا يمكن الحصول عليها بمجرد الجهود الذاتية للإنسان ؛ إنها لا بد أن تنبع فى قوتها ونضرتها وصفائها من أعمق أعماق النفس التى هى فضل من الله .

وإذا اتبعنا التجربة الدينية وجدنا ثلاث كلمات مهمة جدا تكاد تحتل كل الآداب الدينية :

الإيمان ، التوكل ، الثقة

ويمكن مقابلة التصوف بالدين فيما يتصل بهذه المصطلحات .. فإذا كان الحب والاتصال أو الاتحاد هو المركز أو قلب التصوف، فان الإيمان هو « كلمة السر » فى التجربة الدينية .

ولتوضيح التعارض بين اتجاه التجربة الدينية المحضة والتجربة الصوفية فى نظر بعض الباحثين يمكننا أن نقول : فى التصوف يقصد إلى الهروب من الحياة والزهد فى متعها من أجل التمتع بحياة وراء هذه الحياة ، على حين أنه فى الدين يثبت الاعتقاد فى الحياة ويلقى الإنسان بنفسه بين ذراعيها .

ولا يخفى على القارىء ما فى ذلك من تعميم لا مبرر له ، بل من افتئات على الحقيقة. فالدين ـ كالتصوف يدعو إلى التقليل من قيمة المادة والمتعة الحسية ، وهو إن يأمر بخوض الحياة فإنما يأمر بذلك من أجل إصلاحها وهو لا يمكن أن يرضى عن الحياة كما هى ، وإلا لما كانت اليه حاجة. إنه جاء ليعدل من نظم الحياة ويبدل من مناهجها ، ولا ينسى لحظة الحياة المستقبلة التى يعد الله بها الإنسان . كما لا يمكن أن نتجاهل وجود عنصر الإيمان فى أقصى صوره فى التصوف ، فالصوفى الحق يمتلىء قلبه من الإيمان بما لا تزعزعه الكوارث ولا الملمات،ولكننا لا ندهش لتخبط هذا الباحث وتناقضه لأن طبيعة هذه الادعاءات توقع ولا شك فى التناقض . ويوجد أمثلة كثيرة لتناقض آراء هذا المفكر حيث يذكر مثلا أن التجربة الصوفية يصاحبها من الجذب والأمور الخارقة ما يجعلها تجربة روحية خالصة تتعدى حدود الزمان والمكان ، مع أنه يذكر أن التجربة الدينية فى الأنبياء يصاحبها نفس الظواهر المذكورة فى التجربة الصوفية ، ولكن ذلك ليس بالكثرة الملاحظة مع التجربة الصوفية . حتى فى الحوادث الحاسمة ، مثل الوحى مثلا أو مثل الدعوة التى يؤمر النبى بإذاعتها يتلقى ذلك النبى،فى تجربة خارقة مجاوزة لمقاييس تجاربنا العادية ، ومع ذلك يقول هذا الكاتب : إن هذا ليس من الكثرة بحيث يضاهى حدوث التجارب الصوفية لصوفى واحد . فهذا تخبط من كل وجه ، لأنه إما أن يسلم باتفاق التجربة لدى

كل من النبي والصوفى وأن الخلاف هو فى عدد الحدوث . وإما أن يعلن عدم توافقهما فلا معنى إذن للمقارنة العددية .

ومع ذلك دعنا نتابع ملاحظات هذا الباحث [١] .Friedrich Heiler على كل من التجربة الدينية والتجربة الصوفية.

فى رأى هذا الباحث أن التجربة الصوفية ترتبط عادة بميل إلى التفكير النظرى والتأمل الذى قد يظهر بين بعض الصوفية على صورة تفكير ميتافيزيقى كما لدى الأوبا نيشادى الهندى ، أو أفلوطين ، أو ايكهارت المسيحى أو ابن عربى المسلم ، وقد يظهر على صورة تحليل نفسى دقيق للصوفى ذاته كما فى اليوجا والبوذية والكويتستس Quietists فى القرن السابع عشر ، وكما فى المحاسبى ، والسرى السقطى وسهل بن عبد الله التسترى فى الإسلام.

أما التجربة الدينية — فى زعم هذا الكاتب — فهى بسيطة لاتستدعى ولا تستتبع تفكيرا أو تأملا ، بل تعلو فوق النظر وفوق التحليلات النفسية الدقيقة . ومع ذلك يعود الكاتب إلى التناقض حين يقول إن التجربة الدينية قد تستتبع تأملا لطيفا فى طبيعة الإله مصحوبا باكتشاف النفس والإيمان والرجاء والحب . والغريب أن نجد هذه الظواهر بالضبط موضع حديث الصوفية جميعا باستثناء عدد قليل ممن لم يدخل الحب فى نطاق تجربتهم الصوفية مثل التصوف الهندى القديم الذى سبق حركة البهاجفاتا Behagivata .

خلاف آخر يلاحظه هذا الكاتب بين التصوف والدين ويتلخص فى أنه فى التصوف يوجد قصد واع عن طريقة تمكن التصوف من اختراع وتهذيب

---

(١) كثير من أصول هذا الباحث مأخوذة من كتابه "Prayer" History and psychology تحقيق وترجمة صمويل ماكوب .Samuel McComb. chap الفصل الثامن والتاسع والعاشر .VIII , IX , XI

طرق خاصة فى الزهد والتدريب الروحى ليضمن حدوث التجارب الصوفية . وتتجه كل هذه التدريبات أو الوسائل الخاصة إلى تبسيط الحياة النفسية بالتركيز على نقطة واحدة ، مما يجعل التجربة الصوفية واحدة ذات طابع متشابه فى سائر الأرجاء ، وهذا يفسر أن الصوفية يقولون أساسا نفس الشيء .

أما فى الدين فلا يوجد قصد كهذا، بل يترك الأمر لكل شخصية أن تكشف عن نفسها وأن تظهر استعداداتها مما يستتبع حتما تنوع وتشكل الحياة الباطنية الدينية مما يجعلها أكثر غنى ، وتعددا من حياة الصوفية . إن الدين يتبنى كل نظام وكل طريقة وكل تكنيك نفسى أو روحى فى تدريب النفس . وهو بذلك يتيح مجالا أرحب وأوسع ، ويجعل ألوان التجارب أربى وأكثر تنوعا .

ولا أدرى أأخطأ الكاتب فعزى إلى الدين ما يجب أن يعزى إلى التصوف؟ أم أن تيار التعميم قد جرفه مرة أخرى فذكر ما لا يمكن أن يخلص من التهافت .

موجز نقط الخلاف
بين الدين والتصوف

قد يقال : أن الأساس النفسى المشترك الذى يعتبر جذرا لكل من الدين والتصوف هو ما يتمثل فى الجهاد من أجل حياة طاهرة مليئة بالحب والسعادة والإيمان بموجود مطلق سام ، ومع ذلك فقد حاول بعض الباحثين أن ينبه إلى نقاط خلاف جوهرية بين الدين والتصوف نشير اليها فى إيجاز وتسلسل وهى ما يلى :

١ — شعار الدين : « الكل يدعى والبعض يجيب » ومعنى ذلك أن دعوة الدين عامة بصرف النظر عمن يؤمن بها. أما شعار المتصوف فهو «البعض مدعو ولابد أن يجيب » فليس الكل مدعوا إلى الكمال الروحى .

٢ — فى نظر بعض الباحثين أنه يمكن وصف الموقف الدينى بأنه موقف إثبات الشخصية . ويريدون بذلك أن موقف الدين إيجابى يريد أن يغير الحياة، كما يتمثل ذلك فى أصل الدين نفسه وهو رسالة الأنبياء . بينما يمكن وصف الموقف الصوفى بأنه موقف « إنكار الذات » .

الموقف الأول يقدر التاريخ . والموقف الثانى لا يهتم به .

فى الأول الوحى ، وفى الثانى الوجد ، وفى الأول النبوة ، وفى الثانى الرهبنة، وفى الأول تحويل العالم ، وفى الثانى الهروب من العالم ، فى الأول نشر الدعوة ، وفى الثانى التأمل العاكف .

ويخلص هذا الباحث إلى القول بأن الدين أو التجربة الدينية والتجربة الصوفية ضدان يمثلان الميل السامى للورع والتقوى ، وبالرغم من أنهما لم ينقطعا

عن الصراع خلال التاريخ إلا أنهما ما يلبثان أن يتجاذبا وقد يغلب أحدهما الآخر .

٣ — الوحدة فى التصوف زوال التخالف والتناقض وذلك بالانسلاخ من العالم وزوال الحجب بين الله والإنسان، كما تزول كل معانى الثنائية والكثرة، وذلك لما حققته التجربة من بساطة وتوحيد بإخلاء النفس تماما كما يقول فريد الدين العطار

أما فى الدين فإننا نجد الطاقة الثنائية ، والضغط الدرامى، والتردد بين الخوف والرجاء ، والثقة والشك واليأس والإيمان . تتصارع كل هذه الطاقات مع بعضها . ويلاحظ أن ذلك يغفل أن هذه حالات تعترض الصوفية، وقد أفاض صوفية الإسلام فى الحديث عنها وشرحها وتفصيلها . وأهم ما يشمل كل هذه الحالات هى حالتا القبض والبسط .

٤ — أ — التصوف ليست لديه القوة لبناء صحبة روحية ومرافقة فى العمل (ويقصد الباحث بها تكون أتباع كثيرين) ومن العسير أن نجد متصوفة يحتلون المركز النشيط فى الحياة العامة. كما نلاحظ ذلك مثلا لدى الفرق والطوائف الدينية .

حتى عندما يفكر الصوفى فى جماعة روحية، فإن فكرته تشير إلى شىء غير مرئى ومحسوس يتمثل فى لقاء روحى لكل العقول التى تعيش باطنيا مع الله ، والتى تمتد فوق الزمان والمكان ، والتى تجاوز حدود الجنس والعقيدة .

ولا يصح أن يعتبر البوذية نقضا لهذه القاعدة باعتبار أن بوذا نفسه قرر فى ساعة تكشف الحقائق له أن ينشرها على الناس ليريهم طرق الخلاص ؛ لأن

نشأة البوذية كانت عن طريق وجود مذهب صوفى للخلاص ، ثم تحول إلى دين كثر أتباعه وانتشر معتنقوه .

ونرى هنا أن هذا الباحث يناقض نفسه تماما ، فإن تحول التصوف إلى دين ليس فى هذا المثال إلا تحولا كميا فيما يتصل بكثرة الأتباع . وليس هناك تحول فى الأسس أو التعاليم الخاصة بالتصوف . وهذا الرأى يتجاهل الظروف الطبيعية والثقافية والسياسية التى تساهم ولا شك فى كثرة أو قلة أتباع صوفى أو تصوف معين ، كما أن لشخصية الصوفى ومدى صدق تجربته أثراً فى هذا المضمار لا يمكن تجاهله .

ب — فيما يمس جانب النشاط النبوى الممثل للوجهة الدينية فإنه، يرتبط برفقة دينية كما يدل على ذلك مثلا أن أنبياء العصر القديم وعيسى عملوا داخل الجماعة الدينية لقومهم . ولكن يلاحظ عموما أن الأنبياء فى الغالب يظهرون رد فعل ضد الديانة التقليدية لقومهم ، وبهذا يصبحون مراكز لجماعات أو جمعيات جديدة مهما صغرت أو كبرت ، وهم لهذا قادرون على أن يبنوا كتلة من المؤمنين .

٥ — التصوف لا يكترث بكل قيم الحياة المتحضرة .

الدين ليس عدوا للحياة المتحضرة .

لا يستطيع التصوف — فى نظر هذا الباحث — أن يعيش إلا بالانسلاخ والتخلص من نشاطات الحضارة ومراكزها ، وهو لا يتساهل فى الاتصال بالعالم وبالمادة ، وفى نظره يعتبر العمل الأخلاقى ليس إلا الأخذ بالزهد والتقشف .

وهذا تضمين [illegible] . فمن الصحيح أن التصوف يشترط الانعزال لإصلاح النفس وإعدادها ، ولكن الصحيح فيه يعود إلى الحياة بمثله ، وقيمه ليمدها بطاقاته الجديدة ولا يمكن تجاهل وجود حركات ثقافية قوية نابعة من التصوف وحده ، كما ظهر في حديثنا عن التصوف والحضارة .

الفصل الخامس

التصوف بين طابعين

الحب والمعرفة

يعتقد بعض الباحثين - ممن يولعون بالتبويب والتقسيم - أنه يمكن التعرف على طابعين معينين للتصوف . أحدهما تغلب عليه روح العاطفة الممثلة فى صورة الحب ، والآخر تغلب عليه السمة العقلية الممثلة فى المعرفة . ومن أجل ذلك يسمح هؤلاء لأنفسهم أن يطلقوا على الأول « تصوف الحب والاتحاد » وعلى الثانى « تصوف المعرفة والفهم » . وبصرف النظر عن قيمة المساهمة العقلية فى المعرفة الصوفية ، فإن من المهم أن نعلم أنه ليس من الضرورى وجود هذين الطابعين منفصلين بحيث يباح لنا أن نصف نظاما صوفيا معينا بأنه نظام حب خالص ، وأن نصف نظاما آخر بأنه معرفة خالصة . إن الطابعين قد يوجدان جنبا إلى جنب فى نظام صوفى واحد ؛ بل إننا لنذهب إلى أنه من العسير التعرف على نظام صوفى تسوده المعرفة من أوله إلى آخره دون أن يكون هناك ما يمثل العاطفة فى أسمى صورها . وهذا بالرغم من الدعاوى العريضة بوجود مثل هذا النظام الذى يضرب له المثل بالتصوف الهندى قبل فترة معينة دخل بعدها عنصر الحب ؛ لأن فكرة التبسيط النفسى بالتخلص من العواطف والرغبات والميول فى هذا التصوف إنما تطبق للظفر بالنرفانا ، أو للوصول إلى أساس النفس الجوهرى . وهذا الهدف نفسه يشكل للصوفى ، إن طوعا إن كرها ، موضوعا للحب ، وإن يكن ذلك بصورة ممتازة غير عادية .

لذلك نرى أنه لا يخلو نظام صوفى من عنصر العاطفة الجياشة ، مهما كانت متسامية[١]، غير أن درجات تلك العاطفة تختلف ، كما أن نسبتها إلى طابع المعرفة تختلف كذلك . وإذا جاز لنا أن نصف نظاما صوفيا معينا بأنه تصوف حب أو تصوف معرفة ، فإن ذلك لا يعنى أكثر من أن هذا الطابع أو ذاك، له الغلبة على الآخر من حيث الدرجة .

وبالرغم من ذلك فقد نجد بعض الصوفية ممن تبنوا مذهبا متميزا فى فلسفة التصوف يرون « أن المحب لا يكون عارفا أبدا وأن العارف لا يكون محبا أبدا» وذلك بناء على أن الشعور بمحبة الله للإنسان تسكر الأخير وتخرجه عن إدراك حبه لله،ومن هنا يتوقف جانب الحب الإنسانى ليبدأ تجلى المعرفة ، يقول ابن عربى « فإذا أحببته علمت حين شربت شراب حبه إياك أن حبك إياه عين حبه إياك ، وأسكرك عن حبك إياه ، مع إحساسك بأنك تحبه فلم تفرق . وهو تجلى المعرفة» [٢]. ولكننا نعلم أن التمييز بين المحب والعارف لدى ابن عربى يقوم على أساس التفرقة بين مرحلتين ، تمتاز الأخيرة منهما بأن فيها تدرك الوحدة الكاملة فى الأشياء، حيث يبدو الحب الإنسانى عين الحب الإلهى باعتبار الإنسان مظهرا للحق، والحق مظهرا للعبد . ومن هنا يتميز المحب من العارف والمعرفة من المحبة . فحبه لك مسكر عن حبك له ـ وهو شراب الخمر الذى لو شربه الرسول صلى الله عليه

---

(١) حتى لدى تصوف أفلوطين نفسه ـ وعنصر التأمل فيه أساسى ـ لا يخلو من طابع الحب. أنظر مثلا تاسوعات أفلوطين : وترجمة لأرمسترونج (pp. 146, 37. A.H. Armstrong) Plotinus,

وقارن كتاب إنج W. R.Inge, The hilosophy of plotinus, vol II pp. 134-43

(٢) فتوحات /٢/١٥١ .

وسلم ليـلة الإسراء لفوت عامة الأمة . وحبك له لا يسكرك عن حبه لك، وهو شراب اللبن الذى شربه رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة الإسراء ، فأصاب به الفطرة التى فطر الله الخلق عليها ، فاهتدت أمته فى ذوقها وشربهـا ، وهو الحفظ الإلهى والعصمة . وعلمت ما لها وما له فى حال صحو وسكر . فشراب حبـه لك هو العلم بأن حبك إياه عين حبه إياك ، فغيبك عن حبك إياه . فأنت محب لا محب « وما رميت إذ رميت ولـكن الله رمى ، وليبلى المؤمنين منه بلاء حسنا » . مثل هذا البلاء فى فنون المقامات [٢] . »

ومع ما بين المعرفة والحب من تمييز لدى ابن عربى ، فهما يظهران فى النظـام الصوفى الواحد كما تشعر بذلك نصوصه ، ونصوص صوفية ودارسين كثيرين .

وقد تناول الصوفية ظاهرة الحب ذاتها بالتحليل والتفسير والتعليل، وعبروا عن القلب بلفظ « كأس الحب »، وحدد بعضهم أنواع الحب ، وفى هـذا الصدد يذكر ابن عربى مثلا أنه على ثلاث مراتب : ـ الحب الطبيعى ، والحب الروحانى أو النفسى ، والحب الإلهى . فالأول هو حب العـــامة ويقصد إلى الاتحـاد فى الروح الحيوانى التماسا للالتذاذ والشهوة . والثانى حب غايته التشبه بالمحبوب مع القيام بحقه ومعرفة قدره . أما الثالث فهو الحب الإلهى، حب الله للعبد ، وحب العبد ربه . « وغايته من الطرفين أن يشاهد العبد كونه مظهرا للحق، وهو لذلك الحق الظاهر كالروح للجسم ، باطنه وغيب فيه، لأنه لا يدرك أبدا ، ولا يشهده

---

(٢) نفس المرجع . والآية فى سورة الانفال /١٦ . ولعل اختيار الجنيد لطريقة الصحـو يسير فى نفس الاتجاه . غير أننا نلاحظ هنا انتهاء الحب بالمعرفة فى مرتبة التجلى ، ويلتقى هذا بنقد التسترى لقصور فـكرة الحب عن الوفاء بأهـداف الرجال ، كما تشير إلى ذلك عبـــارته « المشتاق محجوب » .

إلا محب ؛ وأن يكون الحق مظهرا للعبد فيتصف بما يتصف به العبد من الحدود والمقادير والأعراض ، ويشاهد هذا العبد ، وحينئذ يكون محبوبا للحق ، وإذا كان الأمر كذلك فلا حد للحب يعرف به ولكنه يحد بالحدود الرسمية واللفظية لا غير [1] . »

وواضح من آخر النص أن التحدد بالنسبة للإله ليس أمرا ذاتيا طبيعيا ، وانما هو من أجل التقرب إلى النفس الإنسانية ؛ وهو لذلك تنزل يتخذ وجهة النظر الإنسانية موضع اعتبار ، ولا يعكس الحقيقة برمتها .

وتبدو دقة ابن عربي فى إشارته إلى هذه الفكرة ، وهى أن المحب لا يعلل أفعال محبوبه . وذلك لأن التعليل من عمل العقل « ولا عقل للمحب » وكما قال الشاعر : ولا خير فى حب يدبر بالعقل

بينما يعلل المحبوب أفعال المحب بأحسن التعليل ، لأنه مالك يعتز بما يملك ومن هنا تنشأ رفعة شأن أفعال العبد إذا ظفر بحب الله ، فقليلها فى عين القدرة كثير لأنها صادرة من مكارم هى موضع حب الله ، وهذا وحده كاف لإعلاء شأنها ورفع قدرها .

أما من حيث تعليل ظاهرة الحب فقد ذهب بعضهم إلى أن هناك نزعتين متباينتين فى الإنسان ، لهما من الإلحاح والقوة قدر كبير . أولاهما النزعة الذاتية المعتدة بفردية الإنسان واستقلاله ، وانفصاله تمام الانفصال عمن سواه ، وتميزه تميزا تاما عن سائر الشخصيات الأخرى التى قد تشترك معه فى العديد من الخصائص . ويمكن أن يقال عن هذه النزعة باختصار : إنها نزعة أنانية منعزلة .

---

(١) فتوحات /٢/١٤٦ .

أما النزعة الأخرى فتتجلى فى حرص وقدرة الإنسان ، فى الوقت نفسه ، على المشاركة لأى شىء فى الوجود ، والخروج من نطاق نفسه المحدودة . ومعنى ذلك بعبارة أخرى أن الإنسان رغم تشبثه بنفسه ، وإبائه التخلى عنها ، وحرصه على الحفاظ عليها ، ومنحها كل الحقوق والمميزات يعبر - من جهة أخرى - عن شوق موروث وميل أصيل للانخراط أو الاتصال أو الالتقاء أو الاتحاد بشىء ما . وقد يتصور الإنسان أنه قطع عن هذا الشىء لسبب ما ، أو لأسباب عدة ؛ وهــو يود أن يعيد هذه العلاقة إلى طبيعتها الأصلية ، لأنه يجد فى ذلك سعادته وامتــلاء حيــاته .

ومن المهم أن نفهم أن النزعة الثانية ، التى يمكن أن تترجم بلغة الحب ، لا يسوغ لنا وصفها بأنها مناقضة تمامــا للنزعة الأولى ؛ اللهم إلا إذا قصرنا مفهوم النزعة الثانية على إنكار الذات كلية ، وطرحها نهائيا إلى الوراء - ومع ذلك فلا يعنينا أن نرى فى إنكار الذات إثبــاتا لها بطريقة أخرى وعلى مستوى خاص - حتى فى غضون الفناء الصوفى نلمح البقاء الذى يتحدث عنه الصوفى نفسه . وإذا تنازل المحب عن كل ميــوله ورغباته إرضـــاء لمحبوبه ، فإنما يفعل ذلك كذلك لأنه إرضاء له .

والواقــــع أن أغلب الصوفية عبروا عن حبهم بأنه حب التضحية والإيثار الذى يرى أن من أبسط المبادىء إغفال مطالب النفس والإغضاء عن ميــولها ، والخضوع التام غير المتحفظ لإرادة المحبوب .

وقد يتحدث بعضهم عن العنصر أو الأصل الإلهى فى الإنسان الذى يجعله بطبيعته ميالا إلى الانطلاق نحو مبعث روحيته ومصدر حياته . وقد يحلو لبعض الباحثين أن يعبر عن أن ذلك هــو الأساس المعقـــول الذى يشرح مبررات

وجود التجربة الصوفية كظاهرة إنسانية فرضت نفسها فى مختلف العصور والبقاع .

وقد يوجد من أقوال الصوفية على اختلاف أماكنهم وعصورهم ونحلهم ما يشير إلى أن الحب الصوفى ليس إلا تعبيرا عن نزعة ورغبة ملحة فى داخل الانسان ذاته . وفى هذا الحب يستجيب الصوفى للنداء الخالد الذى ينبعث من هذه النفس الظمأى إلى بحر الألوهية العميق . بل إننا لنجد فى التصوف الإسلامى من أقوال الصوفية ما لا يكتفى بتصوير الحب كاستجابة إلى رغبة أو ميل من جانب الإنسان ، بل يعبر كذلك عن جذب متبادل بين المحب والمحبوب ؛ فليس الإنسان وحده هو الذى يبحث عن الله ، إن الله يتفضل بجانب إيجابى أكثر من الإنسان ، بل إنه ليبدأ فى صنع الود وتوطيد أواصر المحبة .

ولقد عبر جلال الدين الرومى عن هذه الفكرة فى شعره العذب حيث يقول :

ما رجا المحب وصالا إلا وطلبه المحبوب
غير أن حب المحب يهزل بدنه ويضنيه
وحب المحبوب يزيده جمالا وشوقا
وعندما تضىء شرارة الحب فى قلب هذا
فتأكد من انطلاقها المتبادل فى قلب ذاك
وعندما يفيض قلبك بحب الله
فلا شك فى أن الله يحمل لك نفس الحب [1]

---

(١) جلال الدين الرومى : Wisdom of the East Series, p. 77.

ولقد كان ذلك مثار عجب وإعجاب بالنسبة لصوفى الغيبوبة «أبي يزيد البسطامى» [ت ٢٦١ هـ] إذ يقول «ليس العجب من حبي الك وأنا عبد فقير؛ إنما العجب من حبك لى، وأنت ملك قدير»[1]. لقد كان «أبو يزيد» يظن أنه صاحب البدء فى علاقته مع الله، ولكن سرعان ما تبين له عكس ذلك كما تنبىء عبارته: «غلطت فى ابتدائى فى أربعة أشياء: توهمت أنى أذكره، وأعرفه، وأحبه، وأطلبه؛ فلما انتهيت، رأيت ذكره سبق ذكرى، ومعرفته سبقت معرفتى، ومحبته أقدم من محبتى، وطلبه لى أولا حتى طلبته»[1].

ومن المعروف أن فكرة الحب تشكل أساسا هاما للدين المسيحى لأنها تستخدم لتفسير قضية الخلق والفداء، ولكنها فى الاسلام وجدت عنتا كثيرا من هؤلاء الذين أصروا على استحالة قيام علاقة حب بين الله والانسان.

وكان الأمر على شاكلة أغلب المسائل التى احتدم النقاش حولها، وتفاقم

---

(١) الحلية / ١٠ / ٣٤ ط بيروت؛ وهذه الفكرة نفسها يرددها صوفيون غربيون كثيرون. أنظر مثلا رويس Royce فى كتابه The World and The Individual, 2, P 38 وربما كان ايكهارت أجرأ من تحدث عن ضرورة التبادل بين الخالق والمخلوق وقيام كل بدوره الكامل الذى لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة لأى طرف من هذين الطرفين. فقد قال «لست محتاجا لأن تبحث عنه (عن الله) هنا أو هناك. إنه ليس أبعد من باب قلبك واقفا هناك منتظرا أن تفتح له وتدعه يدخل ... لأن ينتظر حتى تفتح له أقسى بالنسبة له من انتظارك» ثم يقول ايكهارت فى مقام آخر «إن اتصالنا بالمطلق ليس طموحا ذا جانب واحد، بل هو وفاء لرغبة مزدوجة» أنظر

Meister Eckhact's Schriften Und predigton, iii, xiii

عن كتاب Underhill, mysticism, p. 133.

الخلاف عليها نظراً لعدم تحديد المفهوم تحديداً دقيقا . وكان هؤلاء المنكرون يضعون فى الاعتبار ما يترتب على اعتقاد وجود مثل هذه العلاقة من إخلال بالتنزيه. رغم تأكيد الصوفية للخلاف بين مفهوم الحب الإنسانى ومفهوم الحب الإلهى . ومن الغريب حقا ألا يكلف المنكرون أنفسهم مشقة تحديد المفهوم اللائق بدلا من اللجج الذى أفسدوا به أكثر مما أفادوا . لقد غالوا فى تنزيه الله — تنزيها إنسانيا — فأبطلوا دون أن يشعروا — ما أثبتوا، ولو أدركوا هذه الحقيقة البسيطة وهى أن الله خير متحدث عن نفسه ، وهو أصدق القائلين ، لقبلوا كل وصف وكل إيجابية نسبها جل شأنه إلى ذاته المقدسة . نقول إنهم أغرقوا فى الجانب السلبى حتى انتهوا منطقيا إلى ما يدنى الإله من « الفكرة المجردة » أو شىء من هذا القبيل .

ومن الطبيعى أن نجد هؤلاء يؤولون كل آية قرآنية ، وكل نص مقدس — خارج الدين الإسلامى ، ترد كلمة الحب منسوبة فيهما إلى الله والإنسان . فالحب من الله لا يعنى عندهم سوى « الإثابة » ، والحب من الإنسان ليس إلا الطاعة . ويغفل هؤلاء عن هذه الحقيقة وهى أن القرآن الكريم — بالنسبة للإسلام — تضمن لفظى « الطاعة » و « الإثابة » وما اشتق منهما فى مجالات كثيرة ، فما الداعى لتغير الألفاظ إن لم يكن لتغير المعنى ؟

ولقد تنبه بعض العلماء المسلمين الأذكياء من أهل السنة [١] إلى أن إنكار الحب الإلهى فكرة جهمية — نسبة إلى جهم [٢] بن صفوان ، زعيم القدرية وأن الأدلة السمعية على إثباته لا يحصرها عد .

---

(١) هو ابن تيمية

(٢) راجع فى أدلة إثبات الحب كتابى قوت القلوب للمكى — ٢/١٠٤ وما بعدها والاحياء للغزالى — ٤/٢٩٣ وما بعدها

ولا يفوتنا أن ننبه إلى أن بعض هؤلاء المنكرين كان مسفاً للغاية فى رفض فكرة الحب الصوفى ، وقد وصل أحدهم إلى حد الابتذال والسوقية فى نقد الحب الصوفى ، حتى لنكاد نتهمه بمرض « الإسقاط » ؛ إذ أننا ندهش لعالم يفسر كلام الله ، فيضمن تفسيره أقسى أنواع الفحش والهجر من الكلام . وذلك مثل الزمخشرى فى تفسيره لقوله تعالى « قل إن كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله ... » إذ يقول ناقداً حب الصوفية « إذا رأينا من يذكر محبة الله ويصفق بيديه مع ذكرها .. فلا تشك فى أنه لا يعرف ما الله ، ولا يدرى ما محبة الله . وما تصفيقه وطربه ونعرته وصعقته إلا لأنه تصور فى نفسه الخبيثة صورة مستملحة معشقة ، فسماها الله بجهله ودعارته ... وربما رأيت المنى قد ملأ إزار ذلك المحب عند صعقته .. »(١)

ولا حاجة إلى التعليق على هذا ، وأدع لعلماء النفس الحكم على صاحبه بما يضعه فى مكانه الصحيح ؛ الذى يربأ كل منصف بقلمه عن الإشارة إليه .

فأين هذا الجو الخانق المفعم بالشكوك وسوء الطوية من ذلك الجو المشرق الذى يفيض نبلا وطهرا ، هذا الجو الذى تشيع فيه هذه النداءات من النفوس الكبيرة : إلهى ! خلقتنا من أجلك ، يارب إن قلوبنا لا ترتاح إلا بجوارك ، ولا تهدأ إلا بك أنت ! أيها المحبوب !! أليس فى ذلك ترجمة صحيحة لقوله تعالى « ألا بذكر الله تطمئن القلوب » ، ولقوله « وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون » ؟

واستمع إلى قول أحدهم يخاطب ربه

---

(١) نقل النص العاملى فى الكشكول — ٢/٩٥ وقارن الكشاف/١/١٨٤ ط ١٣٥٤هـ

أراك بعين القلب فى مضمر الحشا وليس على عين الفؤاد رقيب
خيالك فى عينى وذكرك فى فمى وحبك فى قلبى فكيف تغيب ؟

ومن ذا الذى لا تهزه حرارة الصدق ، أو تملكه روعة خطاب رابعة :

إلهى ! نارت النجوم ، ونامت العيون وغلقت الملوك أبوابها وخلا كل حبيب بحبيبه ، وهذا مقامى بين يديك ... ثم تضيف :-

« فوعزتك هذا دأبى ما أحييتنى وأعنتنى . وعزتك لو طردتنى عن بابك ، ما برحت عنه لما وقع فى قلبى من محبتك :

يا سرورى ومنيتى وعمادى وأنيسى وعدتى ومرادى
أنت روح الفؤاد أنت رجائى أنت لى مؤنس وشوقك زادى
أنت لولاك يا حياتى وأنسى ما تشتتت فى فسيح البلاد
كم بدت منة وكم لك عندى من عطاء ونعمة وأيادى
حبك الآن بغيتى ونعيمى وجلاء لعين قلبى الصادى
ليس لى عنك ما حييت براح أنت منى ممكن فى السواد
إن تكن راضيا على فإنى يامنى القلب قد بدا إسعادى[1]

أو قولها :

أحبك حبين حب الهوى وحبا لأنك أهل لذاكا
فأما الذى هو حب الهوى فشغلى بذكرك عمن سواكا
وأما الذى أنت أهل له فكشفك لى الحجب حتى أراك
فلا الحمد فى ذا أو ذاك لى ولكن لك الحمد فى ذا وذاكا[2]

---

(١) الشيخ الحريفيش — الروض الفائق / ١١٧

(٢) المكى / قوت القلوب — ٢ / ١١٤ (الحبي ١٩٦١ ط) وقارن الغزالى — الاحياء ٣٠٢/٤ .

وقد يملك الحب على الصوفى نفسه فيقع فى غيبوبة يرثى له فيها سائر الناس ممن لا يعانون مثل ما يعانى .

وقد حكى أن أبا بكر الشبلى ـ أحد أعلام الصوفية ت ٣٣٤ هـ ـ دخل على السرى السقطى ـ خال الجنيد ـ وهو ينشد هذه الأبيات :

عودونى الوصال ـ والوصل عذب ورمونى بالصد ـ والصد صعب

زعموا حين أعرضوا أن ذنبى فرط حبى لهم ، وماذاك ذنب

لا وحق الخضوع عند التلاقى ما جزا من يحب ألا يحب

لقد دخل الشبلى وهو ينشد الأبيات السابقة ، وكانت زوجة السرى حاضرة ، فهمت أن تقوم حين حضر الشبلى ، ، فقال لها زوجها إنه (الشبلى) ليس بحاضر ، فلما بكى الشبلى ، عقب ترديده لهذه الأبيات قال السرى لزوجته : تنحى فقد حضر [١] .

ولقد حرص الصوفية على أن يعبروا عن علاقتهم الخاصة بالله حتى فى آخر رمق من الحياة ، ومثال ذلك فى التصوف الأسلامى ما يحكى عن الجنيد ، حيث قيل له عند موته : يا أستاذ قل لا إله إلا الله فأنشد الجنيد وهو فى سكرات الموت :

إن بيتا أنت ساكنه غير محتاج إلى السرج

ومريضا أنت عائده قد أتاه الله بالفرج

وجهك المأمول حجتنا يوم يأتى الناس بالحجج

ويشير الصوفية إلى تجاوز محبتهم حدود التعبير والوصف حتى ليقول أحدهم :

ألم بنا أمر يجل عن الوصف أرق من المعنى وأخفى من اللطف [٢]

---

(١) مناقب / ١٩ أ .

(٢) نفس المرجع .

تمازجه الأرواح وهى لطائف   اذن هو روح الروح، والروح كالظرف

على أنهم فى كثير من الحالات قد ألحوا على التفرقة فى الحب بين كونه معبرا عن الجانب الإنسانى، وكونه معبرا عن الجانب الإلهى. فلكل مقياس لجماله وكماله كما يليق بمصدره. فلا مانع مثلا من أن يقول الصوفى عن نفسه : إنه معنىّ، مضنى، جريح القلب ذليل، خاضع، مستغرق، فان أو طروب، مضن عاشق واله، مفعم بالنور والأمل والحياة، ممتع بالوصل، مدلل فى رحاب القدس، مشمول بكنف الرحمة، محتضن بذراعى الكمال والجمال، نديم الحضرة، ثمل من خمرها، مكتحل بإثمد قدسيتها وما إلى ذلك من ألفاظ. فإذا ما تحدث عن الطرف الآخر. تحدث عن اللطف والفضل او الكمال، والجلال، والعزة، والقهر، والغلبة، والمحو والاستيلاء، والرحمة، واللانهاية، والفيض، والنور وأشباه ذلك.

ويتجلى لنا هذا بصورة قاطعة فى تعليق بعض الصوفية على الحديث[1] القدسى الذى تذكر فيه استجابة الله لتقرب العبد إليه، حتى يكون سبحانه السمع الذى يسمع به العبد، والبصر الذى يبصر به. فالجنيد يتساءل عن كيفية تحقق هذا، مستبعدا أن يفهم منه ما يفيد الحلول أو وحدة الوجود، التى تضيع فيها معالم التفرقة بين الخالق والمخلوق. يقول الجنيد فى كتاب الفناء «فإذا كان سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به، فكيف تصف ذلك بكيفية، أو تحده بحد تعلمه؟ ولو أدعى ذلك مدع لأبطل فى دعواه؛ لأنا لا نعلم ذلك كائنا بجهة من الجهات تعلم أو تعرف، وإنما معنى ذلك أنه يؤيده ويوفقه ويهديه ويشهده ما شاء كيف شاء بإصابة الصواب وموافقة الحق وذلك فعل الله عز وجل

---

(١) الحديث « لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ...» قد أثبته البخارى من حديث أبى هريرة.

فيه ومواهبه له ، منسوبة إليه لا إلى الواجد لها [١] »

صحيح أن بعض الصوفية قد أطلق لوجدانه العنان فباح بما يفضى إلى تدلل لم يعهد بين عبد ورب . وقد حسب الناس أن فى هذا جرأة لا تليق بإنسان مع خالقه . ولكن أنى للحب أن يحكم بقانون ، أو يحد بحدود ؛ إن النقطة الهامة فى نظرنا هى معرفة مدى صدق هذا الحب وصفائه ، ومدى أصالة العاطفة وعمق الشعور ، وألا يكون مجرد ترديد لعبارات وكلمات مأثورة ، فقدت سحرها لانفصالها عن التجربة الحية المباشرة التى كانت مصدرها . إن الصوفى الذى يسمع الآية القرآنية « كلا سوف تعلمون » ، فيلتقطها وجدانه ، وينتزعها من السياق ليجدها معبرة عن عاطفته النبيلة فيبكى ثم ينشد هذا البيت :

ستذكرنى إذا جربت غيرى   وتعلم أننى لك كنت كنزا [٢]

وكأنه يعبر عن الله — هذا الصوفى يفصح عن شعور رقيق ، وعاطفة ظاهرة لا مجال فيها لمناقشة ما إذا كان من حقه أن ينتزع الآية من سياقها ، وعما إذا كان من اللائق أن يشير إلى هذا البيت أو ذاك . إن إقحام مثل هذه المناقشات يفسد جوا خالصا طاهرا يجب على الإنسان الإنتفاع به والتحليق معه ، ثم له بعد ذلك أن يسأل عما إذا كانت هذه العاطفة النبيلة معززة بما يشهد لها من السلوك الفاضل والقدوة الصالحة ، وعما إذا كان الأمر لا يعدو مجرد استعراض البراعة فى الاستشهاد أو ما ماثل ذلك .

وهذا بالطبع مع افتراض أن من وظيفة المرء تصفح وتسجيل سلوك الناس أما إذا أراد المرء أن ينتفع هو شخصيا بهذا ، فسيجد نفسه فى غنى عن تقصى أسرار الناس . وسيقنع بهذا المقياس الذى تشهد التجارب بصدقه . وهو أن

---

(١) الجنيد : كتاب الفناء وانظر الملحق .

(٢) التسترى / تفسير القرآن / ١٩٣ . ط ١٣٢٦-١٩٠٨ م .

القول الصادق المعبر عن العاطفة الأصيلة يجد يسرا فى النفاذ إلى عاطفة المستمع وهز إعماقه . أما القول التقليدى المستعار فقليلا ما يتجاوز الأسماع .

ومن النقاط التى أثيرت حول المحبة الصوفية تلك التى تتصل باشتراط سبقها بالمحبة الإنسانية ، أى التى تنشأ بين أفراد الناس . وقد روت لنا بعض كتب التصوف أن مريدا قال لأستاذه « قد طولعت بشىء من المحبة ، فقال : يا بنى ! هل ابتلاك بمحبوب سواه ، فآثرت عليه إياه ؟ فقال : لا . فقال : فلا تطمع فى المحبة ، فإنه لا يعطيها عبدا حتى يبلوه »[1] ونعتقد أن الكثرة الغالبة من الصوفية لا تعول على مثل هذا الشرط .

أتعرف المحبة ؟ —

رغم وضوح عدم جدوى التعريفات فى إعطاء صورة صحيحة وكاملة للشىء المعرف ، ورغم تأبى بعض الحقائق النفسية على التعريف الشامل الدقيق ، ورغم نفور بعض الصوفية من إعطاء تعريفات محددة لبعض جوانب حياتهم الصوفية ، فإننا سنورد هنا بعض التعريفات التى جادت بها قرائحهم محاولة أن تبرز أمامنا النظرة الخاصة للمثالية التى يرتضيها هذا الصوفى أو ذاك للحب .

لقد عرف بعض الصوفية المحبة بأنها « وصول إلى مقام الأنس والنعمة باطنا ، والوحشة والبلاء ظاهرا ، بشرط الإشراف على الغيوب ، وفناء الكل فى بقاء المحبوب » ومن الملاحظ على هذا التعريف أنه يراعى الغاية الخاصة لمحبى الله ، ويغفل تماما عرض المحبة فى صورتها العامة ، متبعا ذلك بالتفصيل المنطبق على محبة الله . وقد يقرب من هذا التعريف ما ينسب إلى أبى يزيد البسطامى من

---

(١) قوت ٢/٥/١٠٥ .

قوله «المحبة استهلاك النفسانية مع بقاء الروحانية» ويجمع التعريفين أنهما يوحدان بين المحبة فى مرحلة خاصة وبين الفناء .

على أن هناك من عبر عن إعجابه الكبير بتعريف الجنيد للمحبة حين سئل عنها حيث قال « هى الصفاء فى الباطن مع حقائق الحق ، والوفاء فى الظاهر مع استعمال دقائق الشرع » إذ يعلق الأنطاكى على ذلك بقوله: إنه والله الحد التام ، وإن كان إلى الخصوص أميل . ويفهم الأنطاكى من العبارة الأولى « الصفاء فى الباطن » الخلوة الحقيقية النفسية، التى هى قفل أبواب الحواس عن ممارسة الخلق ، ونشر القلب بالاستكانة والخضوع على أعتاب الحق ، ونفى الكدورات الحسية عن الحواس النفسية لإلحاقها بالحضرة القدسية ، وذلك لايتم إلا بعد إزالة كل العوائق ، وقطع جميع العلائق التى تشوه صفاء المحبة، وتعوق التخليق بتلك الحقائق المناسبة للمحبوب الأعلى . ومعنى ذلك أن تتسق أوجه النشاط النفسية وتتوحد ، وتختفى تماما صور التعارض أو الصراع ، وبذلك يصبح كل شىء فى الوجود عونا على اكتمال الحب وليس معوقا . وذلك كما عبر عنه ابن الفارض فى تائيته إذ يقول .

هناك وجدت الكائنات تحالفت على أنها والعون منى معينتى

حيث انتفت معاندات الأغيار ، وتحققت ممازجات الأخيار ، حتى انتقشت المطلوبات الحقية فى مرآة الصورة الخلقية ؛ وانبسطت أشعة الأحوال البسيطة ، حيث انتفت الكدروات الوحشية . يقول ابن الفارض .

فلم تهونى مالم تكن فى فانيا ولم تفن مالم تجتلى فيك صورتى . [1]

ومن الصوفية من ركز فى تعريف المحبة على الآثار العاطفية والأعراض

---

(١) تزين الأسواق حـ١/٢١ ، ٢٢ وقارن/ديوان ابن الفارض ٩٣ ، ١١٦

النفسية والبدنية فى حالة معينة للصوفى وذلك مثل ما يعزى إلى ذى النون المصرى من أنه قال عن المحبة إنها « أرق بلا رقاد ، وجسم بلا فؤاد ، وتهتك فى العباد ، وتشتت عن البلاد » ويعيب الأنطاكى على مثل هذا التعريف أنه يخلط بين حالة المجانين وأحوال المحبين . وقد استبعد أن يكون الجسم بلا فؤاد (١) ، مع أنه ربما قصد بذلك طيران القلب إلى محبوبه وعدم التفاته إلى غيره، ولاشك أن البدن يدخل فى نطاق الغيرية .

وربما كان السرى السقطى ـ خال الجنيد ـ أكثر من ألح على عدم جدوى تعريف المحبة ، فقد أظهر عدم رضاه بكل التعريفات التى قدمها له ابن أخته « الجنيد » واكتفى بأن أراه أثر المحبة على بدنه هو ، ورأى فى ذلك الكفاية عن كل جواب ، مع أن أثر هذه المحبة فيما يبدو كان بدنيا ومحسوسا . وقد دفع إلى الجنيد يوما رقعة مكافأة له على إنجازه بعض الحاجات ؛ فإذا فى الرقعة أبيات تتحدث عن المحبة وعلاماتها وصدقها ، وكلها لاتخرج عن الأعراض النفسية والبدنية الناتجة عنها . تقول الأبيات .

ولما شكوت الحب قالت كذبتنى ... ألست أرى منك العظام كواسيا
وما الحب حتى يلصق الجلد بالحشا ... وتخرس حتى لا تجيب المناديا (٢)
وتضعف حتى لا يبقى لك الهوى ... سوى مقلة تبكى بها وتناجيا

الحب والرمزية :

لقد استخدم الصوفية فى تعبيرهم عن الحب كل ما وقعت عليه أيديهم من لغة الحب الإنسانى ورموزه ، بل واتسع مجال اختيارهم حتى شمل جميع جوانب

---

(١) تزيين الاسواق /١/ ٢٣

(٢) نفس المصدر /١/ ٢٩ .

الحياة تقريبا . تنوعت رموزهم ومصطلحاتهم كما تعددت تفسيراتها وشروحها في ضوء وجهة نظر المفسر الذاتية وشعوره الشخصي في أغلب الأحيان . فهناك رموز استمدت من الكيمياء وعلم الأحياء وعلم الفلك . وهناك رموز اقتبست من العلوم النظرية العربية كالنحو والبلاغة ، فيما يتصل بالتصوف الاسلامي — كما أن هناك رموزا كثيرة استمدت من الدين ، ومعظمها يمثل مقدسات دينية مأثورة ، أو طقوسا وشعائر مفروضة [١] لقد شملت هذه الرموز المعادن والألوان والأشكال والأنغام والمقدسات الاجتماعية والدينية ، إلى جانب استخدام صور الحب الإنساني والزواج .

وربما كان الصوفية المسيحيون أكثر جرأة في تبني لغة الزواج معبرا عن العلاقة بالله ، في مجال إنساني تام . فهناك القبلات ، وهناك « العريس » الذي يرمز للكلمة الإلهية لاجوس Logas ، وهناك « العروس » وترمز للنفس الإنسانية . وقد يحتج أنصار هذا الاتجاه بأنهم قد حولوا الصور الحسية ، والتخيلات الأرضية إلى وظيفة مقدسة تتناسب مع جلال المهمة والهمة . وتبدو مغالاة بعضهم حين يذكر نداء العروس (وهي تمثل في هذا المقام نفسه) قائلة « دعه يقبلني قبلات فمه » تصور بذلك علاقتها بالسر الإلهي الأعظم ؛ وفي هذا الرأي لا يوجد أروع في تأكيد هذه العلاقة من تصويرها في صورة العريس والعروس ، دون أن نستنبط من ذلك معنى جنسيا ساذجا . [٢]

ولكن هناك أيضا من يفسر الحب الصوفي في ضوء نظريات تتعلق بعلم النفس المرضي Psycho - Pathology وأقرب التفسيرات إلى الشهرة والذيوع —

---

(١) مقال للمؤلف بعنوان « الرموز الصوفية وصلتها بالعلوم الإنسانية » .

(٢) راجع . Underhill. mysticism pp. 137,8

وإن لم يظفر حتى الآن بقدر واف من التوثيق — هو ما يردده بعض الباحثين من أن تعبيرات الصوفية عن الحب إنما تعكس ميلا جنسيا مكبوتا ، وتنفس عن طاقة حبيسة معبرة عن انطلاقات النفس المتمردة الماكرة، التي تريد أن تتخطى كل الحواجز تحت ستار أو شعار من التسامى والطهر الكاذب . ونعتقد أن مثل هذا القول إنما ذاع نتيجة لبحوث أمثال فرويد ويونج [1] حول الدور الفعال الذى يلعبه الجنس فى حياة النفس الإنسانية ، فى اليقظة أو فى النوم . وإذا جاز لنا أن نسلم بكثير من الحقائق المتعلقة بالجنس ودوره الخطير ، فإن الإنصاف يقتضى ألا نغفل الغرائز والطاقات الأخرى بل يتطلب ألا نعتبر الجنس — كما يريده الآخرون — المهيمن الوحيد الذى لا حدود له.

ولقد حاول بعضهم البرهنة على أن الحب الإلهى لدى الصوفية ليس إلا حبا إنسانيا تعسر أو تعثر بما أورده من قصص تعرض سيرة بعض الصوفية الذين كان لهم ماض فى الحياة العاطفية على مستوى إنسانى .

ولكن هذه المحاولة بالرغم من فائدتها فى الكشف عن الحياة الصوفية وفهم جوانبها النابضة : تغفل هذه الحقيقة — وهى أن هناك عددا كبيرا من الصوفية ، لم يسبق لهم — إذ لم ينقل ذلك عنهم — الوقوع فى الحب الإنسانى قبل دخولهم حياة التصوف .

وليس معنى ذلك إنكار أى تماثل بين الحبين ، فالمشاعر وأعراض البدن والنفس قد تتماثل تماما، ونرى أن ذلك من أهم الأسباب فى الخلط والاضطراب فى الحكم على الحب الصوفى . حيث قرن هذا الحب فى طهره وبراءته وقداسته بالحب الجنسى فى أقرب صوره وأدناها .

---

(١) لقد عدل يونج كثيرا من نتائج فرويد وآرائه حول قيمة الجنس .

ومن السذاجة الفكرية حقا أن يعتبر التقارب اللغوى فى التعبير عن الحبين مدعاة للتماثل التام بينهما . فلقد سبق أن قلنا إن الرمزية التى تجلت فى اللغة الصوفية عن الحب قد اتسع ميدانها لتشمل كثيرا من الظواهر الإنسانية والطبيعية (١).

وربما كان رأى الأستاذ براث Prof. Prath أكثر الآراء اعتدالا بالنسبة لتعليل استعمال الصوفية لغة الحب الإنسانية . إذ يقول « إن أهم تلك الأسباب وأبسطها معا هو أنهم لايجدون لغة أخرى يستعملونها . ولذا وجب أن يستخدم المتصوف هذه اللغة العادية فى الحب الإنسانى ، وإلا أقلع نهائيا عن وصف تجربته . إن هذه اللغة هى الطريق الوحيد لجعل من ليس صوفيا يشعر بما يشعر به الصوفى (٢) وهذا الرأى يلقى تأييدا كبيرا من نصوص الصوفية أنفسهم داخل الإسلام وخارجه (٣).

أما فيما يتصل بقضية التأثير والتأثر، فأوجه الشبه وحدها ليست الحكم الفاصل بل يجب أن يقرن إليها الخلفية التاريخية والشعورية فيما يدور حوله البحث. وقد يعيننا فى هذا الصدد ما يذكره الصوفية أنفسهم من تأثرهم بهذا التيار أو ذاك خصوصا فيما أثار عاطفتهم أو أشعل إلهامهم . وقد كثر الحديث عن تأثر صوفية الإسلام بغيرهم من الصوفية ذوى المذاهب المتعددة. وبعض هذا الحديث قد فقد وزنه الآن ، ومازال تتتابع أدلة بطلانه، والبعض الآخر يقف متأرجحا

---

(١) تحت الطبع بحث بعنوان « المصطلحات العلمية فى التراث الصوفى » وراجع أمثلة لاستخدام القواعد النحوية فى المعانى الصوفية والخلقية فى كتاب » فى الفلسفة والاخلاق /٢٨٠ للمؤلف .

(٢) الشعور الدينى ص٤١٨ The Relgious conciousness, p 418

(٣) يشكل التذوق والتجربة الأساس الهام فى التصوف .

بين الصحة والبطلان حيث تتعادل الأدلة المثبتة والنافية . وقد نجد من المفيد هنا أن نعرض لصوفى شاعر خارج الإسلام يعترف فى مقدمة كتابه بأن الصوفية المسلمين كانوا مصدر إلهامه . وقد لاحظ هذا الصوفى المسيحى أن صوفية الإسلام عبروا عن الحب بعبارات جمة ، وضربوا الأمثال الجامعة المركزة التى تحتاج إلى شرح وتفسير حتى يمكن للعقل والقلب أن يحلقا فى آفاق الحب

ويرتادا رياضه العطرة . وهذا الصوفى المسيحى هو رومان لال R, Lull ١٢٢٣م — ١٣١٥م الذى يعترف باقتباسه من صوفية الإسلام فى موضوع يعتبر أساسيا بالنسبة للمسيحية وهو الحب كما هو معلوم

وهاك هذا النص الذى نسوقه من كتاب « المحب والمحبوب » للصوفى المذكور « سأل المحب حبيبه عما إذا كان قد بقى فيه شيء يمكن أن يحب ، فأجاب المحبوب أنه مايزال هناك ذلك الشيء الذى به يزيد الحب وينمو . قال المحب للمحبوب ، أنت يامن ملأت الشمس بالبهاء والجمال ، املأ قلبى بالحب ! فأجاب المحبوب : ألم تحز تمام الحب ؟ ألم تذرف عيناك الدمع ؟ ألم تأت إلى هذا المكان لترى من أحبك وأحببته ! ...

أيها الطير المغرد للحب . إنى أسألك عن محبوبى الذى أسرنى لأعبده . لماذا يعذبنى بالحب ؟ وأجاب الطير : إذا لم يجعلك الحب متحملا للمقاساة Trial فبماذا تظهر حبك له ؟ وكيف تبرهن على ذلك ؟ .

بكى المحب وغنى أهازيج محبوبه وقال : إن الحب أسرع إلى القلوب من بهاء الضوء فى العين ، وأسرع من صوت الرعد إلى الآذان . وإن دموع الحب أكثر تجمعا فى المآقى من أمواج البحر . إن مناسبة التنهد للحب أكثر انطباقا من ملاءمة البياض للثلج » .

« لقد كان المحب وحده فى ظل شجرة جميلة ، ولقد مر عليه الناس فى هذا

المكان ، وكل منهم يسأله : لماذا يبقى وحده فى تلك البقعة، فيجيب: أنا وحدى الآن فقط حين رأيتكم وسمعتكم ؛ لقد كنت منذ لحظات [قبل أن أراكم] فى صحبة محبوبى » (١)

ويختتم لال بهذه الصيحة « أيها الحب : إن أردت نارا فاهرع إلى قلبى ، وإن نشدت ماء فالجأ إلى عينى حيث يفيض الدمع مدرارا وإن ابتغيت أفكارا فهاك تأملى فاحصد نتاجه » . وبالنص عناصر كثيرة مستمدة من صوفية الاسلام واردة تحت أسماء الابتلاء والوجد والفقد والفناء ألخ هذه الأسماء .

تصوف المعرفة:

بقى أن نقول كلمة عن الطابع الآخر الذى قد يغلب على بعض نظم التصوف وهو طابع المعرفة. إن هذا الطابع حين يغلب على تصوف ما ، فإنما يصور ميلا طبيعيا لدى الإنسان لمعرفة أسرار الكون ككل وليس كأجزاء منتثرة . وفى مثل هذه النظم الصوفية يبدو صحيحا أن نقول فى تعريف التصوف إنه حكمة تجريبية ، أو معرفة الله عن طريق التجربة . ولا يقصد بلفظ المعرفة هنا المعرفة النظرية التى تعتمد على العقل فقط ، وإنما يقصد بها ما يحصله الوجدان والعقل ، بل الكيان الإنسانى كله عن طريق التجربة المباشرة من معلومات أو معرفة عن الله أو الحقيقة النهائية المطلقة . وهنا نجد أن البصيرة أو الوجدان تدعى تجاوز مراتب الفهم العادية فى محاولة لجمع شمل سائر مظاهر الكون فى وحـــدة كاملة لأنها لا تنهج منهج العلم فى التحليل سواء كان تحليل فكر أو تحليل مادة .

وربما يتشابه موقف الصوفى فى هذه النقطة وموقف الفيلسوف . فالواقع

---

(١) أنظر The Mystics of Spain, pp.41 ff. by E. Allison Peers [Ethic & Relig., Classics of The E. & W. 5]

أن الفيلسوف هو الآخر يحاول أن يصف حقيقة كاملة تسمو على الحقائق الجزئية، ويحاول أن يفهم الكون ككل ملتئم وليس كأجزاء متفرقة . ولكن الطريقة هى موطن الاختلاف بين الفيلسوف والصوفى ، حيث يعتمد الأول على النظر والاستنباط من مبادىء أولية يجب أن تكون ضرورية، متدرجا من المعلوم إلى المجهول. ومن الجائز جدا أن ينتهى الاستدلال إلى الوصول إلى مايخاله الفيلسوف حقيقة ، كما أن من الجائز أيضا أن تكون النتيجة عقيمة وداعية إلى التشكك الذى يشتد خطره إذا أصبح مذهبا ، خصوصا إذا علمنا أن كبار المفكرين الآن يعترفون بصعوبة تحديد ما يمكن أن نطلق عليه لفظ « بديهى » حتى إن بعض ما نسميه بديهيا قد يفشل فى الوصول بنا إلى ما نرجوه أو نطلبه من نتائج . وعلى سبيل المثال إن قولنا « لا يمكن وصف الشىء بأنه يكون ولا يكون فى نفس الوقت » أى يوجد ولا يوجد معا ، هذا القول قد يبدو من الوضوح لدرجة البداهة وعدم قبول الشك، وخاصة إذا حكمنا الذوق والإدراك .

ولكن من المشكوك فيه أن يكون هذا القول صحيح التطبيق فى مجالات التجربة التى لا تدخل فيها عناصر المكان والزمان . كما لا يمكن إخفاء النسبية فى هذا القول ، بحيث يمكن تعديله بتعديل الاعتبارات المختلفة ، إذ سيتوقف ذلك ولا شك على تحديدنا الدقيق لمفهوم الوجود الذى نريده فى هذا الصدد .

وعلاوة على ذلك فقد تصبح الفلسفة بكل سهولة مجموعة من التصورات المتقابلة تشبه اللعبة الرياضية الممتعة ولكن الصوفى يدع التصورات المتقابلة، ولا يرضيه أن يزاول هذه اللعبة حيث لا يريد أن يستعمل الاستنباط النظرى ، بل يستخدم الوجدان الموحد والبصيرة التى يراها نفاذة إلى أعماق السر. وكنتيجة لهذه التجربة الوجدانية المباشرة هو لا يجد نظاما متماسكا ـ قد لا يتعارض مع عقله فحسب ـ بل يحصل نوعا من اليقين ، لا يمكن أن تمنحه إياه الفلسفة .

إن دافع المعرفة خلال الوجدان الصوفى ليس كباعث البحث العلمى أو المعرفة الميتافيزيقية ، صحيح أن هناك أساسا مشتركا هو الرغبة فى إيجاد معنى للكون . ولكن فى الجانب الصوفى يدخل عنصر آخر هو التوجه الكامل بالعاطفة لتوطيد العلاقة بين الذات وموضوع المعرفة ، وكل ذلك مصحوب بالرغبة فى الإنقاذ والخلاص والرضا بحياة يتيقن الصوفى بأنها أزلية .

ونحن نلاحظ فعلا من الوجهة التاريخية أن هناك بعض الصوفية الذين غلب على إنتاجهم أو حديثهم الطابع الفكرى - وإن كان هذا الفكر مغلفا بالرموز أو الخيال أحيانا كثيرة ، كما نرى فى الإسلام أشخاصا ، مثل ذى النون المصرى ، وأبى القاسم الجنيد ، وسهل بن عبد الله التسترى ، والخراز ، والترمذى (الحكيم) وابن عربى وغيرهم . وكما نجد فى الإسلام أيضا الصوفية الذين غلبت عليهم لغة الحب وعبارات العاطفة ، مثل رابعة العدوية ، وصوفية فارس كالرومى والعطار وغيرهما كابن الفارض ومن إليه .

موقف بعض المستشرقين من هذين الاتجاهين فى التصوف الاسلامى :

لقد دأب بعض الباحثين على اعتبار الأشخاص الذين أظهروا طابع الحب بصورة واضحة هم الممثلين الحقيقيين لتصوف الإسلام . ولتدعيم هذا الرأى يطبقون مقياسا يتضح أنه خاطىء بالنسبة للتصوف الإسلامى ، وإن كان صحيحا بالنسبة للتصوف المسيحى ، لأن الموضوع الرئيسى للمسيحية هو الحب الإلهى ، الذى فى ضوئه يشرحون أغلب مبادىء المسيحية . وليس الأمر على هذه الصورة بالنسبة للإسلام حيث تحتل فيه المعرفة مكانا مرموقا يسبق فى الأهمية مستوى الحب . ومن ناحية أخرى فإن المعرفة الحقيقية فى نظر التصوف الإسلامى لا تعنى تأكيد الجانب العقلى على حساب وظائف العاطفة الروحية - ومركزها القلب الذى يتوسط

الكيان الإنسانى كله، وتأتى إليه أشعة المعرفة مثل مايضاف إليه من ألوان الحب. إن الصوفى الذى نال معرفة غير شخصية (عامة) وأدركها إدراكا مباشرا ، قد يستعمل على الرغم من ذلك ، لغة الحب رافضا كل جدال مذهبى، وفى هذه الحالة ، يكون سكر الحب مطابقا لحالات من المعرفة ، غاية ما فى الأمر أن هذه الحالات تقع وراء العقل وتفوق صور الفكر المحدد بقواعد المنطق الدقيقة (١) .

إن من الصواب أن نجعل التمييز بين طريق الحب وطريق المعرفه متعلقا بغلبة أحدهما على الآخر ، وليس بانفراد أحدهما بالوجود ، حيث لا يوجد فعلا أى فصل تام بين الطريقتين ؛ لأن معرفة الله دائما تولد الحب، والحب نفسه يفترض وجود المعرفة حتى ولو كانت غير مباشرة ، إن موضوع الحب الروحى هو الجمال الإلهى الذى ليس إلا ناحية خاصة من لا محدودية وإطلاق الإله. وعن طريق هذا الموضوع تتضح الرغبة أو العاطفة. ومن حيث العلاقة الشخصية التى تربط بين الذات والموضوع فى ميدان الحب ، توجد حقائق كثيرة لا يمكن أدعاء أنها موضوعية عامة . ومع ذلك فيمكن اعتبار كل من الحق (موضوع المعرفة) والجمال (موضوع الحب) قطبين يتجاذبان ويتبادلان التأثير فعلا بالرغم من أنه على الصعيد الإنسانى ، يمكن أن يقال مثلا أن التحيز الحماسى قد يشوه صورة الجمال ، كما قد يحد النظر العقلى من الحقائق (٢) .

ومن الحقائق المسلم بها فى التصوف الإسلامى مثلا أنه لا يكاد يوجد صوفى ممن غلب عليهم طابع التأمل أو المعرفة ، لم يؤلف شعرا أو لم يبد نثره فى صورة أدبية مليئة بالمشاعر الجياشة والخيال الطريف ، كما لا يوجد شاعر أو أديب

---

(١) قارن Titus Burckhardt, An Introduction to Sufi Doctrine pp. 12ft.

(٢) ذلك راجع فى الواقع الى محدودية الطاقات الإنسانية .

صوفى لاتمتلىء أشعاره بالحقائق العقلية والميتافيزيقية، وعلى سبيل المثال يمكن أن يحال القارىء على إنتاج ذى النون المصرى ، والجنيد، والتسترى والترمذى والخراز وابن عربى، ممن غلب عليهم طابع المعرفة ، وعلى انتاج رابعة ، وجلال الدين الرومى ، وعمر بن الفارض ، ممن غلب عليهم طابع الحب . وحسبنا أن نعلم أن صوفيا كسهل بن عبد الله قد عرف الحب مرة بأنه «عطف من الله بخالصة الحق» [١] وفى ذلك ما فيه من ربط وثيق بين الحب والمعرفة .

ويمكن ذكر قصة التسترى الشهيرة التى يروى فيها ، أن رجلا صحبه إلى الحج فلم يجد طيلة يومين شيئا يأكله فقال للتسترى : يا أستاذ أحتاج إلى قوت . فقال له التسترى: القوت هو الله، فألح الرجل على القوت لأنه عماد الجسد فرد التسترى قائلا : الأجساد كلها تقوم بالله ثم أنشد :

يا حب زدنى سقاك الشوق من ديم   يزيدنى صوبها الأحزان والكربا
ودام لى لوعة فى القلب تحرقنى   أنى متى ازداد حبى زادنى طربا

ودخل عليه رجل وقال يا أستاذ ! أى شىء القوت ؟ قال : الذكر الدائم . قال الرجل لم أسألك عن هذا ، إنما سألتك عن قوام النفس ، قال : يا رجل ! لا تقوم الأشياء إلا بالله . فقال الرجل لم أعن هذا ، سألتك عما لابد منه ، فقال يافتى : لابد من الله [٣] .

---

(١) التسترى/تفسير/٢٣

(٢) تفسير ص ١٥ ، قارن قوت ٢/١٩ ؛ الاحياء/٤/٢٢٢

(٣) الحلية/١٠/٢٠٨ . ويلاحظ أن فكرة كون الله قوتا للنفس موجودة فى المسيحية بصورة واضحة؛ ومن أمثلة ذلك ما أثر عن القديس أوغسطين St. Augustine فى دعائه الذى يتحدث فيه عن سماعه لصوت إلهى يقول « إنه قوت الناضج » . انظر M. Smith, S.E. Mysti., P.78.

وهناك روائع من المناجاة الخاصة التى ينفث فيها الصوفى روحه إلى الله؛ وقد صدرت هذه الروائع من متصوفة وصفوا بأنهم أصحاب معرفة وأرباب تأمل وتتبع للحقيقة . وليس هنا موضوع عرض أمثلة كثيرة ، ونماذج شعرية ونثرية لهذا اللون ، وإنما يكفى أن نعلم أن الفكر والقلب أو العقل - بمعناه الواسع - والروح ، يتسقان تمام الاتساق فى التصوف السامى ، وتبقى المسألة مسألة غلبة عنصر على آخر أو استيلاء طابع على طابع آخر ، من غير فصل حتمى بين بين الطابعين .

ويقول ابن العريف فى كتابه « محاسن المجالس » عن المحبة إنها « بدء أودية الفناء ، والربوة التى يتدرج منها إلى مراحل المحو ، وهى فى الوقت نفسه آخر المراحل التى تلتقى فيها مقدمة عامة المؤمنين بمؤخرة المصطفين الأخيار » وقد يعتبر بعض الصوفية أن الحب هو أعلى مقام الروح الإنسانية الذى يعزى اليه كل كمال انسانى ، وقد يبدو ذلك غريبا إذا صدر ممن يتسمون بالطابع المعرفى ، ولكن إذا عرفنا أن بعض هؤلاء المتأملين ، يرون أن المعرفة ليست مقاما خاصا بالروح الإنسانية ذاتها ، باعتبار أن الصوفى تخلص من صفات ذاته ، امكننا أن أن تفهم المفاضلة هنا ليست بين المحبة والمعرفة ، كما هى فى الحقيقة ، ولكن المفاضلة قائمة بين المحبة وسائر الفضائل الإنسانية الأخرى التى ليس من بينها المعرفة فى معناها الحقيقى ، وهى المعنى الإلهى البحت أى باعتبارها مفاضة من الله .

وفى الوقت نفسه فإن أسمى مقام للروح الإنسانية ليس ترابطا نفسيا للمعرفة مثل الذكاء أو الفطنة أو الفراسة ، وإنما الحب الكامل الذى يصور استغراقا غير مشروط للإرادة الإنسانية بالجذب الإلهى الذى ينتهى إلى فقدان نفس المحب فى المحبوب . وعلى أنه يجب ألا يفهم أن طابع الحب الصوفى طابع حالم لا يتخطى

نطاق التعبير عن اللواعج والعواطف ، ففى الواقع توجد إشارات كثيرة وملحة إلى ضرورة ترجمة الحب إلى واقع عملى يبدو فى سلوك الإنسان الفردى والجماعى ، وقد يذهب الصوفى فى النهاية إلى أنه يحب الله فى خلقه ، ويحب خلقه فيه وله ، من غير أن يجرنا ذلك إلى مشاكل فلسفية تتعلق بوحدة الوجود أو وحدة الشهود . وقد تنبه فعلا بعض الصوفية إلى خطورة الاقتصار على التحدث عن الحب وبث اللواعج فى عبارات أخاذة وساحرة ، ونقدوا هذا القصور ، حتى إن بعضهم غالى فقال إن هذا الاتجاه يليق بالنساء لأنهن أميل إلى ذلك . وقد لمح هذا الصوفى إلى رابعة العدوية كمثال . على حين أن الرجال الصوفيين ـ فى نظر هذا الصوفى ـ أميل إلى المعرفة والمجاهدة مع الحقائق . ولا نستطيع أن نخفى تقديرنا لوجهة نظر هذا الصوفى [1] وذكائه ، ولكننا لسنا فى وضع يسمح لنا بقبول هذا الحكم المعمم الذى يعتمد على التفريق بين الجنسين فى الميدان الروحى الذى يبدو من الصعب فيه التسليم بوجود فروق جنسية جوهرية . وهذا لا يمنعنا بالطبع ، من التسليم بوجود ظواهر خاصة بالنساء ، من ناحية التطبيقات العملية التى يتحكم الجنس فيها بصورة أو بأخرى . وأطرف ما يتصل بهذه النقطة ، هو أن الرجال أنفسهم ، صوروا أرواحهم كعرائس فى ليلة الجلوة ، ويبدو هذا التصوير بوضوح مثير ، فى التصوف المسيحى ، حيث يأخذ الإله دور « العريس » . ولكن غاية ما يمكن قوله فى هذا الصدد أنه تصوير رمزى مستمد من المقاييس والتجارب الإنسانية ، ولا يعكس ميلا جنسيا خاصا ، وإلا لانتظرنا أن تصور المرأة المتصوفة نفسها على نقيض تصوير الرجل المتصوف لها . وهذا ليس مطردا بالمرة.

---

(١) هو سهل بن عبد الله التسترى . وتحت الطبع دراسة وافية لمذهبه .

وقد أظهر هؤلاء النقاد ، ما يجب أن يكون عليه الحب، من إيجابية، فذكروا أنه إعطاء غير مشروط ، وبذل غير محدود لجميع طاقات وممتلكات الإنسان ، وتسخيرها فى خدمة الله فى خلقه ، وعبادته ونجواه فى الخلوة ، ونشر هذا الحب المترجم إلى عمل صالح فى المجتمع وفى الأسرة . ويصور بعض المخلص من هؤلاء الصوفية المحب تصويرا موجزا ورائعا فى هذا القول « إن المحب إنسان برزت له المعرفة فى حقيقتها الإلهية ، وانتصب له الطلب ، فقام للعمل بكليته »[١] ويمكن الإشارة إلى نقط ثلاث فى هذه العبارة :

١ — نقطة الدعوة أو بدء الحب عن طريق المعرفة .

٢ — الأوامر الإلهية المراد تنفيذها.

٣ — الاستجابة الكاملة بتجنيد الإنسان لكل طاقته فى العمل .

ويبدو مدى نبل المشاعر لدى الصوفى المحب فيما يؤثر عن أحد الصوفية من قوله الخاص بهؤلاء المحبين أنهم يرغبون بكل صدق أن يفتدوا الناس من محنهم وأمراضهم فى هذا العالم ، بل من فزعهم وعقابهم فى العالم الآخر . ولما سئل هذا الصوفى « كيف يقوى هؤلاء على تضحية كهذه ؟ قال إنهم ينظرون بعين الرحمة الإلهية، مقدرين فى كل لحظة أنه هو الله الذى يمدهم بالعون والتأييد[٢] .

---

(١) رسائل الجنيد / ٦٤ « أ »

(٢) انظر كلام سهل التسترى / ٣٨ أ .

الباب الثاني

الفصل السادس

الطريق الصوفي

الطريق الصوفى

يتحدث الصوفى عن سيره إلى الله ، أو عن رحلته إلى ربه أو هدفه ، أو عن قطعه طريقا شاقا يتخطى فيه عقبات خطيرة حتى يصل فى النهاية إلى بغيته . ومعنى ذلك باختصار أن حياة المتصوف الروحية تعتبر سفراً طويلا يسبق فوزه بما يرجو . وسواء كانت هذه الرحلة ظاهرية أو خارجية Extrovertive - كما أشرنا إلى ذلك - أو باطنية داخلية introvertive فإنها رحلة على كل حال تتطلب استعدادا خاصا وعملا مضنيا لكى تكون رحلة ناجحة .

ولا غرو إذن أن يعرف القاشانى السفر فى الاصطلاح الصوفى بأنه « توجه القلب إلى الحق »(١) . ويشمل الاستعداد لهذه الرحلة وسائل كثيرة بعضها يمكن أن نسميها وسائل سلبية، وهى التى يقصد منها التخلص من آفات خاصة عالقة بنفس الصوفى ، ووسائل إيجابية يقصد بها تزود الصوفى بما يجمل أن يتحلى به فى رحلته هذه . ولا يملك الصوفى من وسائل النقل فى هذه الرحلة سوى قلبه الذى يجب أن يعد إعدادا خاصا إذا أريد له أن يظفر بالمراد . لا يعنينا الآن أن نبحث الظروف الخاصة التى تحمل الصوفى على نهج طريق التصوف هذا ، سواء كانت هذه الظروف طبيعية ، أو معتمدة يحتاج فى معرفتها إلى دراسة خاصة .

وقد نهج المتصوفة والدارسون على تقسيم الطريق إلى مراحل رئيسية أو درجات أساسية ، تشكل كل مرحلة موقفا خاصا فى السير إلى الهدف المنشود . وتشبه هذه المراحل المحطات المقامة لراحة المسافرين هذا السفر البعيد الشاق . ونرى أن تشبيه الطريق الصوفى بالمنحدر أو المنزلق أولى من تشبيهه بدرجات

---

(١) اصطلاحات الصوفية ص ٥١

السلم ، وذلك لأننا نرى أن مراحل هذا الطريق تتداخل كثيرا ، وفى أحيان جمة يسبب هذا المنحدر تقهقر الصوفى إلى الوراء ، إما ليستجمع قوته ، وإما ليضل سبيله فيبيد دون أن يظفر بمراده . ولهذا يكثر الحديث فى التصوف عن العقبات الكئود ، وعن المرديات التى تحول بين الصوفى وهدفه،وحديث ابن أدهم والجنيد وذوالنون والتسترى والعطار فى الإسلام عن هذه الأودية والعقبات المهلكة من الشهرة بمكان ، ويوجد مثل ذلك خارج الإسلام لدى كمبس ويحي الصليبي ومعظم صوفية الهند .

أما من حيث التقسيم لمراحل الطريق، فيمكن القول بأنه مهما اختلف فإنه يفضى إلى نفس النتيجة تقريبا . فالأحوال والمقامات فى التصوف الإسلامى على تنوع تعديدها ـ تتضمن بصورة ما نفس التقسيم الثلاثى فى التصوف المسيحى ، وبخاصة إذا علمنا أن كل مقام فى التصوف الإسلامى يتمتع بمستويات ثلاثة . فكون التوبة والورع والزهد والصبر والفقر والشكر والخوف والرجاء والتوكل والرضا مقامات، تشكل الطريق الصوفى فى الإسلام فى بعض الآراء ، يدل فى الواقع على نفس المراحل الثلاث فى التصوف المسيحى : مرحلة الطهارة ، Purgation ، ومرحلة التنور أو الإشراق illuminative ومرحلة الاتحاد unitive كما يتساوق هذا التقسيم إن قليلاوإن كثيرا ـ مع التقسيم الهندى رغم تفرده فى معظم الأحيان بالجانب الاستبطانى Introvertive

واستقراء التاريخ يفيدنا أن بعض الصوفية اختط الطريق صبيا وتدريجيا دون أن تحدث ثورة فى حياته ، ومثال ذلك فى الإسلام سهل بن عبد الله التسترى المتوفى ٢٨٣ هـ حيث أظهر مواهب روحية فى فترة طفولته ، فكان يراقب

خاله في الصلاة ، حتى أخذ عليه عهداً بألا يعصى الله . وحياة هـذا الصوفى مليئة بالروائع التي سنفرد لها كتابا شاملا إن شاء الله . ومثال ذلك أيضا هـذا الطفل الذى سئل عن سبب بكائه فقال إنه خائف من جهنم ، فقيـل له : أنت صغير فأين أنت من جهنم ،فيقول إنى رأيت والدتى توقد نارهـا بالصغار من الحطب قبل الكبار حتى تشتعل (١) .

وبعضهم أدركه يافعا إثر حادثة قلبت أوضاع حياته الرتيبة،والبعض الآخر لحق به بعد دراسة وموازنة ، والبعض الآخر هرب إليه بعد فشل ذريع فى الحياة العامة ، وغير ذلك من الظروف كثير ليس هنـا مجال سرده ، ولكن الحقيقة المهمة هى أننا إذا تتبعنا دراسة بعض النماذج البشرية الصوفية ممن عرضنا بعض ظروفها ـ إذا تتبعنا هذه الدراسة التاريخية فى ضوء علم النفس وجدنا أنه ليس من المغالاة أن نظن أن هنـاك عنصرا واحدا مشتركا بين هـذه النماذج ، ولا علينا بعد ذلك إذا سمينا هذا العنصر إستعدادا aptitude أو مزاجا أو ميلا، أو موهبة الخ. المهم أن هذا العنصر وجد فى هـذه النماذج بدرجات تختلف وضوحا وقوة وعنفا . ومع ذلك فهذا لا يخولنا القـول بأن التصوف كله موهبة ، كما لا يصح أن نقول إن التصوف كله اكتساب .

ولقد سئل الشبلى (ت ٣٣٤ ه) هل يبلغ الإنسان بجهـده إلى شىء من طرق الحقيقة أو الحق ؟ ، فقـال : لابد من الاجتهـاد والمجاهدة ، ولكنهما لا يوصلان إلى شىء من الحقيقة ؛ لأن الحقيقة ممتنعـة عن أن تدرك بجهـد واجتهـاد ، وإنما هى « مواهب » يصل العبد إليهـا بإيصـال الحق تعـالى

---

(١) الروض الفائق ١٠٨

إياه لا غير.[١]

فالتصوف إذن بعضه موهبة وبعضه اكتساب ، ينمى بالدربة والمران مع وجود الأساس والجوهر الفعال ، وهو شفافية الروح ، ورقة العاطفة ، وحدة الذوق . ولو كان التصوف كله موهبة لما كان هناك داع لكل هذا التخطيط للمبتدئين من تمارين الزهد والعبادة والذكر والخلوة والصمت وما إليهما . ولو كان التصوف اكتسابا كله لأمكن أن يكون الكل صوفية . وهذا ما لم يحصل ولا يمكن أن يحصل، للسبب البسيط ، وهو أنه حتى إذا فرض وادعى إنسان أنه يمكنه أن يكون متصوفا بعد تنفيذ تعليمات الصوفية بجهده الخاص،لاصطدم بأول مبدأ من مبادىء التصوف، وهو أن الله هو الذى يفتح الطريق ويعطى إشارة البدء فله « الأمر من قبل ومن بعد »

على أن الصوفية يعترضون على من يريد أن يجد بنفسه ما إذا كانت التجربة الصوفية تؤدى حقا إلى مثل ما يدعيه الصوفية ؛ إذ يشترط صفاء النية والخلوص لله قبل الشروع فى إنشاء أية علاقة ودية مع الله : وقولهم المشهور هو « التجربة مع الله شك »

وعلى ذلك فإذا جاز الشك فى مجال الفكر والنظر - بل إنه فى بعض الأحيان مطلوب كمنهج - فإنه لا يجوز فى ميدان التصوف .

وبصرف النظر عن مدى صحة جدوى وسائل الزهد والتصفية فى تحصيل المعرفة ، وبغض النظر كذلك عن الاعتراضات التى تثار حول ذلك بحق أو بغير حق - حيث يدعى التسوية بين نوعى المعرفة فى التصوف وغيره وهذا

---

(١) نشر المحاسن الغالية ٤٣٠

خطأ ـ فإن الصوفية طبقوا فعلاً على أنفسهم مبادىء فى منتهى الصرامة والشدة وركبوا مركبا صعبا ذمه أناس لمغالاته ـ مع أنه لم يطلب إليهم تنفيذه ـ وهاجم قوم لصعوبة الالتزام به ، ومدحه قوم لأنه يعبر عن مدى همم هؤلاء وشجاعتهم وصبرهم وسمو أهدافهم . ولن نشغل أنفسنا هنا بالحديث فى جانب أو ضد الصوفية، وإنما سنعرض فقط بعض المبادىء البسيطة الأساسية التى بنى عليها الصوفية قواعد طريقهم ثم نعرض بعد ذلك ألوانا من هذه القواعد والتدريبات مرجئين التعليق على كل هذا إلى مناسبة أخرى نبحث فيها تقييما شاملا للتصوف ككل.

وسيكون حديثنا عن بعض هذه المبادىء حديثا عاما يصور وجهة النظر الغالبة فى التصوف الإسلامى دون تعرض للتفصيلات الدقيقة التى لا تجهل أهميتها ولكن يضيق نطاق بحثنا عنها الآن .

وهناك قصص كثيرة منبثة فى كتب التصوف تصور فى وضوح وعورة الطريق الصوفى وثقل تكاليفه، ويحكى اليافعى أن بعض المريدين سأل شيخه أن يعرفه صفة الطريق بمثال ، « فجعل الشيخ عسلا فى إناء ، وجعل فوقه صبرا ، وقال . اشرب هذا ، فشرب الصبر ، وصبر على مرارته ، وأكره النفس على ذلك . ولم يزل يشربه مع مقاساة شدة المرارة وتململ النفس وتحميلها مالا تطيق ، إلى أن نفد الصبر وانتهى إلى العسل . فلما ذاقه أراد الشيخ أن يأخذ الإناء منه ، فقال له المريد : ياسيدى من شرب المر شرب الحلو ؛ فقال له الشيخ صدقت ، وتركه حتى شربه . [1]

وأهم هذه المبادىء الخاصة بالطريق الصوفى يتصل بعلم النفس الإنسانية ،

---

(١) نشر المحاسن/١٥٦ ، ١٥٧

ولذلك يجدر بنا أن نستمع إلى رأى الصوفية فى الإنسان ليكون من اليسير علينا بعد ذلك معرفة الوسائل الخاصة التى تبناهـا هؤلاء الصوفية بشأن التقوية الروحية . ولما كان القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) هو أهم قرن بدأت تتشكل فيه المذاهب الصوفية بصورة ناضجة ومكتملة ، فإننا سنختار شخصية هامة فى هذا القرن — ومن المصادفات الحسنة أن رأيه يكاد يكون مثلاً لأغلب الآراء فى عصره .

يذهب هذا الصوفى[1] إلى أن فى الإنسان مبدأين متناقضين هما فى صراع دائم تبعاً لاختلاف ميولهما ، الأول النفس والثانى الروح ، وعلى العموم تعتبر الروح أعظم من النفس، فإن ميولها دنياوية بل وشريرة . وكل من النفس والروح ينقسم إلى مراتب ودرجات ومستويات ذات وظائف مختلفة . ويلاحظ أن هذا الصوفى لا يعنى بتقسيم النفس أو الروح تجزئتهما بل يعنى فقط وجود درجات فى نطاق الوحدة لكل منهما [2] .

فالنفس واحدة ولكن لها درجات، والروح واحدة ولكن لها درجات. ويوضح الصوفى رأيه هذا فى تعليقه على الآية القرآنية الخاصة بالتوفى (سورة ٣٩ آية ٤٢) . والتوفى لديه يطلق على ثلاثة معان : الموت ، والنوم، والعروج الروحى. وموجز رأيه فى النفس أنها تشتمل على ناحيتين إحداهما عليا والأخرى سفلى . وكذلك الروح تضم جانبين ، وأسمى نقطة فى الروح يسميها « الروح النورى» ذات الأصل الإلهى المباشر ؛ وأسفل نقطة فى الروح يمنحها هذا الصوفى تسميه

---

(١) سهل التسترى ٢٠١ هـ ٢٨٣

(٢) ارجع فى آراء التسترى النفسية إلى رسالة الدكتوراه للمؤلف بالانجليزية بعنوان The Sufi Doctrine of Sahl al - Tustari وقارن : تسترى / كلام ، شرح وبيان وتفسيره

غريبة وهى « نفس الروح » والظاهر أنه يعتبرهـا بالنسبة للروح النورى أو الروح الأعلى أكثر تميزا وتحدداً وذاتية وتعقيدا. فهى من الروح بمثابة النفس من البدن [١] .

ويمكن أن يقال لعلها هى التى يقصدها ابن عربى فى تعريفه الثالث للروح بأنها « المنفوخة عند التسوية » أى التى نفخها الإله عند خلق الجسد للإنسان . [٢]

أما الناحية العليا للنفس فهى التى تربط النفس الحيوانية ـ الجزء الآخر المنحط للنفس بما يسميه هذا الصوفى « الطبع الكثيف » [٣] مأوى الميول الحيوانية والشيطانية التى تظهر فى شهوة البطن والجنس واللهو اللعب والميول السحرية والابليسيه التى تظهر فى المكر والخداع والاستعلاء والاستكبار .

وهو يقترح علاجا لكل ميل من هذه الميول . فالميل الحيوانى يحد منه الإيمان الذى يدنى الإنسان من الجمال الروحى ليبعده من الاستغراق فى الشهوات الحسية والميل الشيطانى يمكن أن يعالج بالصلاة والتسبيح والتقديس، والميل الإبليسى يمكن أن يداوى باللجوء إلى الله وهكذا [٤]

إن قمة الروح فى رأى هذا الصوفى تعيش عيشة الملائكة ، وتحيا على ذكر الله ، بينما تحيا قمة النفس على النور الذى يشع من الروح [٥] .

---

(١) تحت الطبع دراسة تفصيلية لآراء التسترى وتحليلاته النفسية ، مقارنة بآراء ابن مسرة وبعض علماء النفس التحليلى الحديث .

(٢) فتوحات ٢/٧٧ .

(٣) ترتبط بفكرة الهيولى الجزئية وعلاقتها بالشر . قارن الجانب المادى لدى التسترى.

(٤) انظر حلية ١٠/٢٠٧ وما بعدها .

(٥) تفسير سهل / ٨١ وما بعدها .

ولا نريد أن ندخل هنا فى تفاصيل كيفية حدوث الموت أو النوم أو العروج، فحسبنا أن نعلم أن الصوفى يرى أن الإنسان بطبعه ليس متوحدا ، وإنما تتنازعه قوى كثيرة ذات ميول متعارضة ، وعمل الصوفى باختصار هو محاولة توحيد هذه القوى وخلق الانسجام والاتساق بين هذه الميول أو على الأقل التخفيف من حدة الصراع الدائر بين هذين المبدأين بمراتبهما .

ومما تجدر الإشارة إليه أن إلحاح الصوفية على اعتبار الروح فى قمتها وسموها إلهية محضة ، ربما قد أخذ فى الاعتبار هذه الحقيقة وهى أن لفظ « روح » لم يرد فى القرآن الكريم قط ليعنى نفس الانسان أو ذاته أو روحه . وأهم من ذلك أن لفظ الجمع لم يرد مطلقا كما ورد فيما يخص النفس[1] .

وعلى كل حال فالصوفية يصرون على وجود تمييز حاسم بين النفس والروح وقد يفهم من أقوالهم أن صفات النفس قد تختلف حسنا وقبحا تبعا لدرجة انسجامها مع الروح وانطلاقها مع أهدافها ؛ ومن هنا وجدت الأوصاف « أمارة بالسوء » « مطمئنة » .. « لوامة »[2] .

وأوضح صفة لاصقة بالنفس فى نظر هؤلاء المتصوفة — بالإضافة إلى الميول المختلفة — هى صفة إثبات الذات أو الأنانية ، وهى فى هذا تطابق تماما ما يطلق عليه علم النفس « الأنا » أو الـ Ego ، على حين تخضع الروح بطبيعتها لله جل جلاله . وكأنما يشير هذا الصوفى من طريق خفى إلى أن النفس تمثل الإنسان بما هو كائن ، وأن الروح تمثله بما ينبغى أن يكون عليه تبعا لوجود مبدأ إلهى فيه ، به اكتسب هذه الكرامة التى من أجلها سجد له الملائكة تسليما له

---

(1) Encyc. of Islam (1932) p. 827.

(٢) المصطلحات قرآنية .

بالخلافة [١] . وفى الواقع نجد بعض الأقوال الصريحة التى تشير إلى ميل النفس إلى الثورة والاستقلال والاعتداد ، وإن كانت هذه الأقوال ترد إلينا فى ثوب قصصى ، إلا أنها كافية فى إعطائنا فكرة عن رأى الصوفية ، فمثلا قيل : إنه لما أراد الله إظهار ملكه خلق النفس وملكها هذا الملك بلا استغناء - أى فى الواقع ربطها بالحاجة ولم يجعل ملكها مطلقا - ولكن وجد من الظروف ما جعلها تدعى كذبا خلوص الملك لها ، ومن ثم أمر الانسان بمخالفتها .

ومع ذلك فقد تضىء هذه النفس ، وتستضىء من الروح التى قطعت شوطا بعيدا مع الله ، بشرط أن تنسجم مع أهداف الروح ، وألا تنزع إلى إشباع نزواتها ونزعاتها الأنانية المفرطة(٢) .

القلب : ولا يقف الصوفية عند حد التصنيف بين النفس والروح، بل يتعدى ذلك إلى آرائهم فى القلب الإنسانى ، الذى لا يعنون به هذه المضغة الصنوبرية ، بل يعنون به مركز النشاط العاطفى والروحى والفكرى - بمعنى خاص - فالقلب له ظاهر وله باطن ، وباطنه كما يقول هذا الصوفى « هو موضع وقوف العبد بين يدى الله » . أى هو مناط الشهود ، ومجال النظر الحقيقى للإله .

ومن الصعوبة بمكان أن نميز بين قمة الروح ، وباطن القلب الذى يقول عنه الصوفى ، إن الله ينظر إلى هذا الباطن أو المركز ليرى استقراره واطمئنانه إلى جوار الله .

---

(١) توجد تعليلات صوفية كثيرة لضرورة مخالفة النفس ، كما توجد أحاديث قدسية صحيحة وغير صحيحة تتحدث عن استقلال النفس عن الكيان الروحى للانسان ، المقابل لعينه الثابتة فى الحضرة الإلهية .

(٢) لم يطرق البحث فكرة حقيقة وجود النفس الفردية فى التصوف الهندى على أهمية ذلك . ومن المعلوم أن التصوف الهندى يعتبر الوجود الشخصى وكل مايدل على التدابر والانفصال (العالم) محض خيال.

« ألا بذكر الله تطمئن القلوب » . وظاهر القلب لا يعنى الصوفى فى شىء إلا عند حديثه عن أهمية شىء مثلا، فيضرب لهذه الأهمية المثل بالقلب الحيوانى الذى تنتهى الحياة بدونه .

ويحتفظ الأدب الصوفى بتراث ضخم حول القلب وحالاته ووظائفه ورحلاته وأسمائه ومراتبه . وفى بعض المذاهب قورن القلب بعرش الله سبحانه [1] .

ومن الألفاظ التى أطلقت على باطن القلب أو الجزء الحيوى منه لفظ « سويداء » « جمهور » ، « كلية » ، « لطيفة » الخ ... ويحلو للصوفية أن يطلقوا عليه أيضا لفظ البحر أو المحيط . وككلمة الروح اعتبر باطن القلب إلهيا يحمل من الصفات ما يدنيه من الصفات الإلهية ذاتها . وبعض الصوفية يشير إلى تقابل البدن والروح أو الاعضاء والقلب كتقابل البر والبحر .

ونلاحظ أن من بين وظائف باطن القلب كما يرى الصوفية ما يمكن أن يشبه وظيفة ما نسميه بالضمير . واعتقد أن قول أحدهم « اذا اضطرب القلب فهو حجة عليك » يحمل هذا المعنى ؛ فليس المراد هنا بالاضطراب إلا تأنيب الضمير بدليل قوله « فهو حجة عليك » .

والآن وقد عرفنا أن هناك مبدأين متعارضين يتنازعان الإنسان : أحدهما يميل إلى ما ليس بسام ولا جميل ، والآخر يميل الى الكمال والسمو الروحى ، يمكننا أن ننتقل إلى الوسائل التى يرى الصوفى أنها كفيلة بإنجاح رحلته للظفر بمراده .

---

(١) والرموز الصوفية الموضوعة للدلالة على القلب كثيرة للغاية . وفى بعض تلك الرموز يفهم أن القلب قد يفوق العرش بناء على بعض الأحاديث القدسية التى لم تثبت صحتها بصورة قاطعة وتلعب فكرة العالم الكبير Macrocosm والعالم الصغير Microcosm دورا كبيرا فى هذا الصدد , وتحت الطبع رسالة الحروف مع مقدمة وافية للفلسفة الصوفية .

هذه الوسائل متعددة وقد تكون متداخلة ، وأهم من ذلك كله أن كل وسيلة لا تحمل مستوى واحداً ، بمعنى أن الزهد مثلا لا يعنى ترك الملذات أو الصوم أو التقشف وتناول الخشن من الطعام والثياب فقط ، بل يمتد الزهد وترقى مثله حتى تشمل أشياء أخرى لم يكن لفظ الزهد مستعداً لأن يشملها، لأنه كان يصور حالة ابتدائية . ولهذا شاع بين الصوفية منهج تقسيم كل وسيلة أو مبدأ إلى درجات : فهناك زهد المبتدئين ، وهناك زهد المتوسطين ، وهناك زهد الكمل أو الواصلين ، وكذلك يقال فى التوكل والحب والذكر والصمت بل والصوم نفسه ... وغير ذلك .

الزهد :

يعتبر الزهد فى متع الحياة الزاهية والرفاهية خطوة أساسية فى كل تصوف سواء كان ذلك نتيجة لتحقير قيمة ما زهد فيه،أو لانشغال الصوفى بما هو أهم. ومن الطبيعى أن يبدأ الزهد بالإقلاع عن المتع الحسية من مأكل ومشرب وما إلى ذلك .. يقول الجنيد « ما أخذنا التصوف بالقيل والقال ، ولكن بالجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات (١)

ويعلق باحث بحق فيقول « يكاد يكون من المستحيل أن يهرب أى صوفى — مهما كان دينه أو شخصيته أو جنسه — من خوض معارك هذا الزهد لأنه لا يوجد أى واحد منهم فى حال بدئه فى وضع يسعه فيه أن يستغنى عن فوائده المحققة فى التصفية »(٢)

وقد يبدو من الطبيعى أن يكون للتصوف — كغيره من ألوان النشاط الأخرى — وسائل يعتقد ضرورتها فى الوصول إلى الأهداف التى يضعها الصوفى

---

(١) قشيرى رسالة ٣١

(٢) Underhill, Mysticism, P. 226.

نصب عينيه؛ فهو يرى مثلا أنه يجب أن يتحرر الإنسان من قيود اللذات الحسية، والمتع البدنية ، وأن يتخلص من شباك الإغراء التى تنصب له فى هـذا العالم . وأقرب هذه الشباك وأخطرها نفسه « الأنانية » وحواسه الخـداعة النهمة . إن لهذه النفس كما يرى معظم الصوفية طغيانا وتسلطا وتجبرا يفوق كل وصف . وخطورة سيطرتها وطغيانها تكمن فى التواء أساليبها وخفاء وتعقد نوازعهـا. ويزخر تراثنا الإسلامى ببحوث كثيرة سجلها الصوفية والعلمـاء ، تدور حـول نزعات النفس والفروق الدقيقة بين أنماط سلوكها [1]

---

(١) ومن أشهر من أولوا الدراسات النفسية عناية فائقة المحاسبى والتسترى، والقشيرى والغزالى وابن عربى . وهنرى كمبس، والقديس أوغسطين، ويحيى الصليبى فى المسيحية، وجميع متصوفة الهند بلا استثناء تقريبا .

الزهد والاخلاقية

لقد ثبت أن الفلاسفة العقليين فى كل العصور تقريبا نشدوا أساس الأخلاق فى الطبيعة الانسانية ذاتها . مع اعتقادهم بأن هذه الطبيعة خيرة ؛ بل إنها فى بعض الأحيان كاملة . حتما لقد ظهر فى العالم القديم وبخاصة عند الإغريق أن الطبيعة الإنسانية ذات مكانة ممتازة فنراهم قد جعلوا آلهتهم فى صورة بشرية ، ناسبين إليها أجمل صفات الجنس البشرى .

ولقد ظل هذا التصور سائدا غلابا فى الحياة اليونانية وحضارتها. لقد كاد يعبد بدن الإنسان ذاته حتى أدى ذلك إلى احتقار أى تغيير أو تهذيب فيه . فلقد اعتبر حلق الذقن مثلا إهانة لا تليق بكمال الرجل ، لأن الذقن الناعم يعطى مظهرا نسائيا وغير طبيعى لوجه الرجل .

إن الفن اليونانى مثل الفلسفة اليونانية ، وجدت الطبيعة الإنسانية فى كل منهما كل تقدير وإكبار ، كما يشهد بذلك فن الإغريق التشكيلى plastic والمذهب الفلسفى القائل بالتطوير المتوازن لكل جوانب الطبيعة الإنسانية كما وصفه أفلاطون أصبح الأساس العام للأكاديمية القديمة[1] .

ولا يخفى أن التصور الأغريقى للحياة المنسجمة مع الطبيعة نال أكبر قسط من التطور فى الحركة العقلية لعصر النهضة الأوربية والقرون التى تلتها ؛ فى تلك الحقب نسمع صيحات الفلاسفة — ويؤيدهم فى ذلك الطبيعيون — ضد القساوسة الذين نالوا الطبيعة الإنسانية بأخس ما يتصور من الذم والاحتقار .

---

(١) قد يبدو التناقض بين مثل هذا الاتجاه والفكرة السائدة من ضرورة التخلص من البدن للوصول إلى الحقائق الثابتة ؛ وفى مناقشة ذلك تفصيل طويل لا يحتمله هذا المكان .

وحين حاول الفلاسفة الفرنسيون فى القرن الثامن عشر أن يحلوا المبادىء العقلية محل الأسس الدينية للسلوك اضطروا إلى اللجوء للطبيعة الإنسانية .

وقبيل الثورة الفرنسية ألف البارون دى هلباخ كتابا فى جزئين بعنوان الأخلاق العامة أو المطلقة أو « واجبات الإنسان » بناء على الطبيعة .

ولقد ظل هذا الأساس القديم — أساس احترام الطبيعة البشرية — سائدا ومنتشراً فى كتب العقليين فى القرن التاسع عشر . ولقد انضم إليهم فى ذلك أغلب الطبيعيين ، ومن السهل أن نرى الأساس الاغريقى فى عبارات مثل عبارات داروين . إن مصطلح الخير العام يمكن تعريفه بأنه الوسيلة التى بواسطتها يمكن أن يربى أكبر عدد من الأشخاص فى أتم صحة وأكمل قوة مع كمال وظائفهم وملكاتهم ...

وبينما نجد تلك النظرة نحو الطبيعة الإنسانية من جانب الفلاسفة والعقليين، فإننا نرى أن مذاهب دينية كثيرة تعرض وجهة نظر مختلفة كل الاختلاف . من هذه الزاوية تعتبر الطبيعة الإنسانية حاوية عنصرين متعاديين: الجسم والنفس أو الروح ، ويقتصر الشرف على الروح بينما يعتبر الجسم مصدر كل شر . وإن رأيا كهذا حفز ولا شك كثيرا من الدينيين على تعذيب الجسد وقهره بحيث أصبح ذلك ظاهرة مشهورة ومنتشرة - فموقف الفقراء الهنود الذين يتقلبون على ما يشبه المسامير ، والسكوبس الروس الذين يخصون أنفسهم ، وأمثلة كثيرة — تشهد بأن الكمال الطبيعى لم يتخذ كموجه وهاد للسلوك .

لقد أعلن بوذا بما لا يقبل الشك أن الطبيعة الإنسانية دنيئة ومخطئة ، ولقد اعتبر بدنه هو كعامل هام من أسباب شقائه ، وفى ضوء ذلك استطاع أن يصوغ مبدأه القائم على ثنائية الدنس والطهارة :

« من باطن القدم إلى قمة الرأس ، إلى حدود المخ ، رأى بوذا أن البدن ولد دنسا وأتى من دنس ، وهو يميل دائما إلى ما هو دنس» وكل هذه التأملات قادته إلى هذا التساؤل : - وهو : من ذلك العاقل الذى يفكر فى بدنه ولا يرى أنه عدوه اللدود ؟ (١)

ونرى أن الطرفين مغاليان : فمن يصل باحترام الطبيعة الإنسانية إلى مرتبة الألوهية مخدوع مغرور،ومن يرى أنها دنيئة بذاتها مسرف متشائم. فالذى يحدد قيمة الطبيعة الإنسانية هو ما يبدو من تجارب، أو مدى الخضوع لرغبات البدن القريبة المبتذلة فى سرف وغلواء . وغنى عن البيان أن وجهةالنظر الإسلامية تمثل أكثر المواقف اتساقا ، وأعمها نفعا ، وأقربها اعتدالا .

ومن الواجب أن ننبه إلى أن اتجاه بعض الفلاسفة - بل معظمهم - كان مشبعا بروح الزهد، فلم نجد مثلا فيلسوفا ذا بال يؤثر عنه الدعوة الصريحة إلى الانهماك فى الملذات أو تقديس المتع الحسية أو الإفراط فى التعلق بالمادة ، وعلى ذلك فإنا نلاحظ أن هناك خطوطا مشتركة بين التصوف والفلسفة فى هذا المضمار، خصوصا فيما يمس الزهد بالرغم من المحاولات العديدة التى بذلها الصوفية فى سبيل التفرقة الحاسمة بين الزهد الفلسفى والزهد الصوفى.

إن السهروردى (٢) (شهاب الدين أبا حفص . توفى ٦٣٢ هـ - ٢١٣٤ م) يعترف بأن الزهد والعزلة من بين الوسائل الهامة لتحصيل المعـــرفة وأنهما كم مشترك بين الفــــلاسفة والصوفية . ومع ذلك فهو يبذل الجهد فى إثبات فروق جوهرية بين هذين النوعين من الزهد. وإذا دققنا النظر فى هذه الفروق وجدناها

---

(١) إن الصورة القاتمة للوجود الإنسانى فى رأى بوذا حملته على تكريس الجهد لإيجاد وسيلة للخلاص E. Me Tch, The Nature of man, p. 205

(٢) عوارف المعارف / هامش الاحياء /٢/١٥٥ ، ١٥٦

ترجع إلى النية أو القصد لا إلى كنه الزهد وروحه ، أو مظاهره وصوره . ففى الفلسفة مثلا قد يكون الهدف صريحا خاصا باكتساب المعرفة ، بينما هو فى التصوف محاولة إعداد النفس للاتصال بالله وكسب رضاه . وهذا لا يمنع طبعا من تحقق هدف الفيلسوف لدى الصوفى بالعرض مثل المعرفة — أما من حيث روح الزهد وكنهه ، فإن الفيلسوف يجد متعة فى لذة التفكير والمعرفة الخالصة ، على حين يجد الصوفى حياته ونور قلبه فى ذكر الله الدائم ورضاه .

ولكننا لا نستطيع أن نجارى السهروردى فى كل استنتاجاته ؛ ففى كل من تاريخ الفلسفة وتاريخ التصوف شواهد كثيرة توحى بوجوب عدم المبالغة فى الفصل التام بين الزهد الصوفى والزهد الفلسفى . وقول الصوفى الشهير — أبى سليمان الدارانى المتوفى ٢١٥ هـ ٨٥٠ م « الحكمة عروس لا تسكن إلا البيت الخالى » يمكن نسبته إلى فيلسوف بنفس وجاهة نسبته إلى صوفى .

وقد يفهم من اتجاه الصوفية فى الزهد والتنسك والتقشف أن ذلك قد يتعارض مع امتلاك الانسان لعرض الحياة من مال وجاه وما شكل ذلك . وفى الحق لقد وجدت بعض المذاهب المتطرفة التى دعت إلى قطع كل صلة بمظاهر هذه الحياة ، ولكن هناك ولا شك روحا معتدلة ، لا تدعو إلى قلب الحياة رأسا على عقب ، بل تتسع لتشمل تكييف الانسان بظروف بيئته الخاصة ، وتدعو إلى جوهر الزهد لا إلى مظهره وصوره وفى رأى إمام كبير من أئمتهم « أن الإنسان قد يحوز الدنيا ولكنه فى الحقيقة يمكن أن يعتبر أزهد أهل زمانه » ويضرب هذا الامام المثل على ذلك بالخليفة عمر بن عبد العزيز [1] .

ومع ذلك فالأمثلة لا تكاد تحصر لهؤلاء الذين رأوا التخلص من ملكياتهم

---

(١) اللمع : ١٢٨ .

عند بدء حياتهم الصوفية، حتى ليقول أحدهم « اشتريت هذه الجلسة مع الله تعالى على الفراغ بسبعين ألف دينار غير الضياع »، كما أن أحمد بن خضرويه (ت ٢٤٠ هـ) لما أراد الدخول فى الطريق الصوفى كتب رقاعا بجميع أملاكه من الضياع والدور ثم نثرها على الناس، فمن وقع فى يده شىء ملكه، وكان الشبلى ينفق جميع ما ورثه عن أبيه على الفقـــراء حتى أتى عليه ؛ وكذلك كان سهل بن عبد الله التسترى [١] . وتذكر بعض الروايات أن أحد الأغنياء أراد زيارة زاهـــد فى رمضان، فوجده يفطر على خبز الشعير والملح، فلما عاد إلى منزله أرسل خادمه بمائة دينار إلى الزاهد، فردها قائلا للخادم : قل لسيدك : هذا جزاء من أفشى سره على مثلك [٢] .

وبعضهم يصيب كبد الحقيقة حينما يصرح بأن المطلوب هو روح الزهد نفسه التى تبدو فى سلوك الإنسان، ويقينه بأن ما فى يديه ملك الله، وما هو إلا خليفة وممثل لله فى هذا المال يتصرف فيه كما يتصرف الوكيل الأمين . ونعتقد أن هذا المعنى لا يبعد عن الروح القرآنية فى قليل أو كثير . أما فيما يخص التطرف والاعتدال فى الزهد فيعجبنا هذا الأساس الذى وضعه بعض الصوفية « يجب أن يطبق الانسان ـ على نفسه ما هو صعب، فإذا ما وقف موقف الواعظ المرشد دل على ما هو سهل خفيف » . إن رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ فيما يرى هذا الصوفى ـ يطبق هذا المبدأ حيث يمنح الأمة ما هو مطاق وميسر، بينما يطبق على نفسه ما هو أشق وأصعب .

ونود أن نقول كلمة فى هذا السياق . صحيح أنه وجد صوفية اتبعوا من طرق

---

(١) الشعرانى/الطبقات/١/٧٠ .

(٢) نشر المحاسن الغالية /٢٩ : .

الزهد أشقها بل وأبعدها من التصديق ، وصحيح أن بعضهم عاش حياته كلها عزبا لم يتزوج ؛ وقد امتنع بعضهم عن الطعام لمدة طويلة . وقد وصفت بعض نظمهم الزهدية بأنها رهبنة «ولا رهبانية فى الإسلام» إلى آخر هذا الكلام. والذى نود قوله هنا هو أنه لا يعترض على الصوفى فيما يطبقه على نفسه ما دام هو قد اختار هذا ، ولم يفرض عليه من خارج ، أما مسألة عدم قدرتنا على مجاراته أو عدم رغبتنا فى تقليده ، أو عدم موافقتنا على منهجه ، فشىء آخر يجوز لنا أن نعبر عنه وأن ننقده إذا تخطى الصوفى حدود نفسه وسأل الناس أن يقتدوا به ، ونصب نفسه قدوة . ولعل قصة السيد الرسول صلوات الله عليه مع الصحابة الذين عزموا على أن يلزموا أنفسهم بأشياء قاسية تستغل فى هذا المقام ، فيقال مثلا : إن الرسول لم يوافق على ما عزموا عليه ، وصعد المنبر وحذر من هذا وأظهر أنه صلوات الله عليه رفيق بنفسه ، ومن ثم رفيق بأمته ، فهو يصوم ويفطر ، وهو يتزوج النساء الخ ... ومع ذلك فإن سياق القصة ذاتها كما يفهم من روحها يدل على أنه صلوات الله عليه خشى أن يقتدى بهؤلاء فيسلك الناس هذه الطرق الصعبة على ما فيها من الحرج لبعض الناس ، وما جعل الله فى هذا الدين من حرج .

ولو كانت هناك ضمانات كافية لحصر هذه الأعمال فى أفراد قلائل ، لجاز لنا أن نظن أنه كان من الممكن أن يكون موقف الرسول شيئا آخر ، وإلا فلم كان تورم قدميه الشريفتين من كثرة الصلاة ؟ ولم كانت إجابته الخالدة للمتعجب من هذا مع أن الله قد غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر «أفلا أكون عبدا شكورا؟».

ولا يحق لنا أن ننسى الموقف الخالد الذى وقفه الرسول صلى الله عليه وسلم من زوجاته بناء على تعليمات إلهية. فقد رأت زوجاته صلى الله عليه وسلم ما آل

إليه من ثروات نتيجة غزوة بدر وما يتمتعن به من مركز يتطلب مستوى أعلى في الحياة .

ولكن لشد ما كانت دهشة العالم والزوجات أن يخيرن بين إحدى إثنتين لا يمكن الجمع بينهما. فكما يخبرنا القرآن - إما أن يفارقن الرسول على أن يمنحن من متع الحياة ما طلبن ، وإما أن يلازمنه ويخترنه لوجه الله ؛ مؤثرات ذلك على زينة الحياة الدنيا . وقد كان قرار الزوجات الحاسم إلى جانب الله ورسوله . وفي هذه القصة نقطتان هامتان :

١ — الرسول صلى الله عليه وسلم كان في استطاعته أن يجيب زوجاته إلى ما طلبن ، وهو أجود من الريح المرسلة ، وكرامته تأبى عليه أن ينتظر طلب الزوجات. ولكنه مع ذلك رفض هذا الطلب بناء على تعليمات إلهية ، وفي الواقع هو لم يرفض إلا الجمع بين صحبة الزوجات له وزينة الحياة، حتى لا يقال إنه بخل عليهن بهذه المتعة ، فقد عرضها عليهن بشرط التخلي عن معاشرته ؛ وذلك يشير إلى أن القيادة الروحية - التي هي موضع الاقتداء - لا تتناسب مع الميل إلى زهرة الحياة ومتعها ، حتى من هؤلاء اللاتي جبلن على التزين والخلود إلى النعومة والترف ، وهن النساء .

٢ — موقف الزوجات النهائي الذي اختار الله ورسوله على متع الحياة وزينتها جعلهن جديرات بالقول الإلهي «لستن كأحد من النساء إن اتقيتن» حيث يضاعف لهن الثواب والعقاب معاً ؛ لأنهن في مجال القدوة أيضا . ومع أن حرمانهن من عشرة الرسول في نظير نيلهن متعة الحياة يعتبر خسارة روحية أبدية فقد عرض عليهن لا على سبيل الإغراء ، بل على سبيل التوجيه الصريح الحازم . ونعتقد أن شخصية زوجات الرسول صلى الله عليه وسلم لم تتبلور في

وضوح واكتمال إلا بعد هذا الموقف . فلم يكن التزوج وحده من الرسول كافيا فى تحديد المستوى الروحى لهؤلاء ،وإلا لما كفرت امرأة نوح وامرأة لوط مثلا وهما زوجتان لنبيين .

وقد اختلف موقف الصوفية من الزواج ، فلم يجمعوا على طرحه أو اعتناقه وأبرز من دافعوا عن ضرورة الزواج أبو القاسم الجنيد وسهل التسترى . لقد قال الجنيد « أحتاج إلى الزوجة كما أحتاج إلى الطعام »[١] . وقال التسترى وقد سئل عن النساء « الصبر عنهن خير من الصبر عليهن ، والصبر عليهن خير من الصبر على النار » .

ولا يخفى ما فى كلام التسترى من الاحتراس والتحوط فى شئون النساء ويلاحظ أن معظم الصوفية الذين آثروا البقاء فى العزوبة كانوا متخوفين كثيرا من عدم قدرتهم على النهوض بالمسئولية نهوضا كاملا ، وذلك ولا شك لضعف شخصى أحسوا به . وليس معنى ذلك أنه لا يوجد فى التصوف ما يمكن أن نسميه بالموقف العدائى والعدوانى من المرأة . فهى لدى بعض الصوفية داخل الإسلام وخارجه « فتنة ؛ لأنها خلقت للدنيا وإن أظهرت التنسك والتقوى ؛ فدينها مقرون بهواها : إن شبعت طغت ، وإن جاعت تصلفت ، وإن حزنت تسخطت ، وإن رضيت أثمت »[٢]

وخلاصة ما يجب أن يقال إن الزهد له صور متعددة بعضها متطرف وبعضها معتدل ولكن أساسه وجوهره قرآنى إسلامى ، وفى الواقع لم نجد دينا واحدا يغفل ذكر تفاهة المادة من حيث اعتماد الإنسان الكلى عليها — دون

(١) نشر المحاسن ١٤٦

(٢) المصدر نفسه ١٤٧

أن يؤدى ذلك إلى جهلها أو عدم الانتفاع اللائق بها — والقرآن ملىء بالآيات الدالة على قصر فترة هذه الحياة وعدم صدق أو صفاء أو دوام نعيمها ولذتها . وأن على الانسان التوجه بهمته الإيجابية وروحه الخلاق إلى ما هو أسمى من مثل ومبادىء، هى قانون حياة أخرى أبدية .

فاذا حدثنا التاريخ عن لقاءات بين بعض الزهاد المسلمين وبعض زهاد الملل الأخرى كالمسيحية والبوذية ... ورأينا فعلا وجود بعض مظاهر تتشابه لدى صوفية الإسلام ولدى هؤلاء الأجانب ، فالواجب علينا أن نفرق بين الشكل الصورى المأثور وبين الجوهر المستور ، ولننظر فيما إذا كان من الممكن أن يكون هذا الصوفى قد اعتمد فى تجربته على نص قرآنى ، وهل اعتماده عليه يبدو متكلفا مفتعلا أم أنه طبيعى . ثم نبحث أيضافيما إذا كان هذا الصوفى قد اقتبس بعض الأقوال الأجنبية للاستئناس للرأى الإسلامى لا لتأسيس رأى أجنبى فى الإسلام . فإذا ذكر لى باحث مثلا أن فلانا الصوفى قابل راهبا مسيحيا فى صومعته وجرى بينهما حديث حول الزهد أو حول الإخلاص ، ثم يستنبط من هذا وجود تأثير مسيحى فى التصوف الإسلامى بناء على هذه القصة أو تلك ، هذا الباحث فى رأينا يختار الطريق السهل الكسول الذى لا يمكن أن يرضى رغبتنا فى التحقيق والتعمق . فإن شخصين قد يلتقيان ويتناقشان ليجدا أنفسهما يدينان برأى واحد ، كل منهما قد وصل إليه مستقلا ، ولم يكتشفا أنهما يدينان بنفس الرأى إلا عند المناقشة ، فهل تقتضينى الدقة العلمية أن أقول إن هذا أخذ من ذاك ؟ أم أن الأصح أن أقول على سبيل الاحتياط ، ربما كان لقاؤهما المتبادل سببا فى بلورة الرأى وظهوره بمظهر متوحد ولكل منهما نصيبه فى هذا الجهد .

وليس معنى هذا أننا ننكر وجود آثار أجنبية فى التصوف ، ولكننا ننكر

قيمة معظم هذه الآثار فى التصوف ، وسنرى أن أغلب هذه الآثار يمت إلى الناحية النظرية الميتافيزيقية فى التصوف أكثر مما يمس الجانب العملى ، بالرغم من الشواهد المكررة والتى يصر عليها أغلب الباحثين عن هذه الآثارفىالنواحى العملية . إننا نرى أننا لو صدقنا كل الآراء الخاصة بوجود آثار أجنبية فى كل ناحية من نواحى التصوف ، لخرجنا بهذه النتيجة المضحكة والمزرية معا ، وهى أن التصوف الاسلامى قصاصات ملتقطة من كافة الأرجاء والأنحاء والأديان، ثم لصقها وإظهارها ككل متوحد بمعجزة خارقة — وهذا كلام لا يقوله عاقل .

ويهمنا أن نشير إلى أن هناك جانبين لحياة الزهد والتنسك : الجانب السلبى والجانب الايجابى . أما فى الجانب الأول فيراعى فيه التخلص من بعض الأشياء الذميمة التى تتطلب جهادا فى تحرير الإنسان منها ، وأما الجانب الآخر فيراعى فيه اكتساب صفات جيدة . فى الأول صراع وحرب ومجاهدة تنتهى باقتلاع أثر شىء مذموم ، وفى الثانى امتلاء وحياة ذات مظهر كمالى يليق بالحياة الروحية . ويلاحظ أنه فى الجانب الأول مثلا يذكر جميع المنهى عنه شرعا من الكذب والذنب ، والاغترار بالنفس أو بالمال الخ ... لأنه لا يعقل أن يبنى المكارم مع وجود أسس الرذائل . ويمكن وصف هذا الجانب السلبى بأنه قتل منظم وتدريجى لكل الظواهر التى أساسها انحراف النفس الانسانية بتمسكها المفرط بأنانيتها وضيق نظرها وتعصبها .

وقد لاحظ بعض الصوفية خطورة معركة التصفية هذه؛لأنها مقاومة لنوازع وميول تكاد تكون فطرية نظرا لتأصلها فى النفس وتثبتها بحكم العادة والتقليد . ولهذا نصح هؤلاء باتباع الحكمة والاناة والتدرج فى هذه المعركة وإلا أدى الإفراط فى هذه الحرب والطفرة إلى أسوأ العواقب بما فى ذلك الجنون (١) . ويحتفظ

---

(١) ومن أوضح من أكدوا هذه النقطة الجنيد والتسترى والغزالى .

علماء النفس التحليلى بأمثلة كثيرة للإفراط فى هذه الناحية ، ومن دواعى الاعتزاز أن هذا مانبه عليه بعض علماء ومتصوفة الإسلام الأول منذ حوالى ألف عام تقريبا . ولعل هذا هو ما حمل بعض هؤلاء المتصوفة الأوائل على تخصيص أعمال معينة للمبتدئين يلاحظ فيها الاعتدال النسبى ، إذا قورنت بأعمال المتوسطين أو ما يسمونهم بالواصلين .

على أن أطرف نقطة يوجه بعض الصوفية نظرنا إليها ، هى أن الزهد الأمثل هو الذى لا يلتزم بصورة ثابتة أو مظهر واحد أو طقس خاص . بل الزهد الأمثل هو ذلك الذى لا يغفل فيه الانسان عن الله أيا كان مظهر أو شعيرة هذا الزهد . ويقول أحدهم فى هذا الصدد : إن واجب الإنسان إذا جاع أن يلجأ إلى الله الذى ابتلاه بالجوع ، وإذا شبع أن يلجأ إلى الله الذى ابتلاه بالشبع ، وإلا طغى وبغى . فالإنسان فى حاليه موضع اختبار وتمحيص

وهنا ينبغى أن نسأل هذا السؤال : أيعتقد الصوفى أن الزهد والتقشف هما الوسيلة المباشرة للاتصال بالله ومعرفته ؟ وإذا كان كذلك ألا يمكن أن يقال أن الاتصال بالله ومعرفته أمر اكتسابى ؟ .

وللإجابة على هذا السؤال نقول باختصار إن بعض مؤرخى التصوف يسجلون خلافا بين الصوفية فى هذه المسألة ، حيث يرى بعضهم أنهما وسيلة مباشرة بدونها يستحيل الوصول أو المعرفة أو الرضا ... ألخ . ويستشهدون بالحديث النبوى « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر » فى تأييد رأيهم ، والآية الكريمة « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا » .

ويقول أحدهم « إذا عبدت الله فستنال قربه ، وحيث لاعبادة فلا قرب » أما الفريق الآخر فيرى أنه لاتوجد وسيلة مباشرة للاتصال بالله والقرب

منه إلا فضل الله سبحانه . ومع تقديرنا لهذا الكاتب[1] الذى نقل هذا الخلاف فإننا نلاحظ أن طابع علم الكلام يغلب على هذا الخلاف . فاذا جاوزنا ذلك وجدنا أن الصوفية بلا استثناء يعترفون بأن المعول الأول والأخير فى كل ماياتون ومايدعون هو فضل الله سبحانه، وإذن فلامحل لادعاء وجود رأى صوفى ينادى بالاقتصار فى الوصول إلى الله على المجهود الإنسانى ، ولكن يجب أن يضاف إلى ذلك أن أغلب الصوفية من الناحية العملية كانوا يلتزمون بتعاليم الزهد ويطبقونها حرفيا . ومع ذلك نبهوا كثيرا إلى مجاورة الاعتماد عليها والاغترار بها وإلا أصبحت هدفا فى ذاتها . بل إنهم نبهوا على مواطن الخلل فى مظاهر الزهد والتوكل ، وبينوا أنها قد تكون حجر عثرة — بدلا من أن تكون لبنة مكونة — فى الطريق إلى الله ، ومن الغريب أن نجد هذا الكاتب (الهجويرى) يسجل هذا الكلام مباشرة بعد عرضه لمعركة الخلاف المزعوم .

وننتقل الآن إلى نقطة أخرى وهى أن بعض الصوفية يلاحظ أن أعمال الزهد وتعاليمه تعتبر هامة بقدر ماتحدث من تهيئة نفسية للتعامل مع الله . وبهذا تصبح نوعا من أخلاقية الصوفى التى يلتزمها كمبدأ . ولكن ذلك صحيح إلى درجة محدودة ، بعدها تكون النفس قد استأنست بالحياة الروحية وعشقت هذا المجال الجديد ، ولم تعد هناك معارضة أو مقاومة حيث تبدو لديها المتعة والبلاء سواء، وحتى تسير الحياة الروحية سيرا طبيعيا سهلا مسترسلا ومطلقا معا . وقد يسمى بعض الصوفية هذه المرحلة «بالعزوفية » ويريد بذلك أنه قد أصبح خلقا ثابتا فى النفس طبع العزوفية والنأى عما يتصل بكل ميل أنانى أو فردى ؛ ومع ذلك فقد لاحظ بعض الصوفية أن هذه المرحلة لاتمثل الكمال المنشود، لأن الصوفى فى هذه المرحلة يذوق لذة تجاربه الزهدية ويجد متعة خاصة فى مزاولة

(١) الهجويرى فى « كشف المحجوب » ترجمة نيكلسون ص ٢٠١ ومابعدها .

التقشف والنسك ومعنى ذلك أنه لم يتخلص نهائيا من الرغبة الأنانية أو الشخصية، حتى ولو كانت هذه الرغبة سامية . ونتيجة لذلك فقد تحدث بعض الصوفية عن « الزهد فى الزهد » أى عدم الانتباه إلى قيمة أو أثر ما يؤديه الإنسان فى حياة الزهد ، لأن الصوفى مهما سما فى زهده فهو لم يترك إلا ماهو عديم القيمة بطبعه، وقد قال أحد الصوفية فى رفض المعنى التقليدى للزهد:

ومن أين لى شىء فأشهد تركه .·. وما الزهد إلا أن أزهد فى الزهد
وما أنا إلا عبد رق لمالك .·. فمن غيره أنا لاأعيد ولا أبدى[1]

وقد يناقش بعض الصوفية هذا بالتفصيل فيقولون مثلا إن قيمة زهدك إنما تقاس بما زهدت فيه . ومهما تصور الإنسان من شمول زهده لأشياء كثيرة فهى لن تخرج عن نطاق هذه الحياة الدنيا « وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور » ثم أنت تزهد فى هذه الحياة الدنيا لترغب فيما هو أسمى فى الآخرة بل لما هو الأسمى. وهو التمتع بالنظر لوجه الله الكريم . فأى جهد يمكن أن تنسبه إلى نفسك وأى همة يمكن أن تدعيها . وهؤلاء لايريدون أن يلمحوا إلى أن الزهد يجب أن يكون فى شىء أسمى من الحياة الدنيا — مع وجود بعض الصوفية الذين صرفوا الانظار عن الاهتمام بالثواب أو الجنة ... بقدر ما يريدون أن يثبتوا أن جلال الهدف وسموه يرتخص فيه كل شىء خصوصا إذا كان هذا الشىء بطبعه رخيصا .

ومن الصوفية من لم يعتبر الزهد مقاما البتة . وقد ذهب إلى ذلك أبو يزيد البسطامى حيث يقول « فإنى كنت زاهدا ثلاثة أيام : أول يوم زهدت فى الدنيا، والثانى فى الآخرة ، والثالث فى كل ما سوى الله « فنادانى الحق : ماذا تريد ؟ فقلت : أريد أن لا أريد ، لأنى أنا المراد ، وأنت المريد » وقد انتقد قول أبى

(١) مناقب ٢٠ أ .

يزيد هذا، وانبرى ابن عربى للرد على المعترضين عليه . ولكننا نلاحظ أن ابن عربى فى نهاية حديثه يشير إلى أنه إذا كشف الغطاء عن العبد لم يزهد ولا ينبغى له أن يزهد «فإن العبد لا يزهد فيما خلق له، ولا يكون زاهدا إلا من يزهد فيما خلق من أجله، وهذا لا يصح كونه؛ فالزهد من القائل به جهل فى عين الحقيقة ، لأن ماليس لى لا أتصف بالزهد فيه ، وماهو لى لا يمكننى الانفكاك عنه، فأين الزهد؟»[1]
ويقول البسطامى أيضا «أشد المحجوبين ثلاثة بثلاثة فأولهم الزاهد بزهده ، والثانى العابد بعبادته والثالث العالم بعلمه، ثم قال : مسكين الزاهد، قد ألبس زهده وجرى به فى ميدان الزهاد، ولو علم المسكين أن الدنيا كلها سماها الله قليلا ، فكم ملك من القليل ؟ وفى كم زهد مما ملك؟»[2].

ولقد طبق الصوفية تقريبا هذه المستويات المختلفة على كل الفضائل التى دعوا إليها، مثل المحبة والذكر والتوكل، وانتهوا إلى أن قمة تلك الفضائل تحصل عندما لا يلاحظها الإنسان، بل لقد سخر بعضهم من فكرة الذكر ذاتها، ورأى فيها ما ينبىء عن انحراف العبد وغفلته كما تدل على ذلك كلمة الذكر . وهذا الصوفى لا يريد بذلك أن يقلل من قيمة تلك الفضائل أو المقامات ، وإنما ما يقوله هو تعبير عن مدى تأصل ودوام الشعور بالحضرة الإلهية بدرجة كبيرة تخوله أن يقول :

عجبت لمن يقول ذكرت ربى ... فهل أنسى فأذكر مانسيت
شربت الحب كأساً بعد كأس ... فما نفد الشراب ولا رويت

---

(١) فتوحات /٢/٥ ٢٣

(٢) حلية /١٠/ ٣٧ ط بيروت

الباب الثالث

الوجدان الصوفي والتجربة الصوفية

الفصل السابع

إن بحوث وليم جيمس - الرائد النفسانى الكبير - أدته إلى أن يعلن فى كتابه « أنواع التجربة الدينية » Varieties of religious Experience أن شعورنا العادى — الشعور العقلى كما يسميه — ليس إلا نوعا خاصا من الشعور (العام) بينما ترقد حوله محتجبة عنه بأحلك الحجب أشكال كامنة من الشعور مختلفة تمام الاختلاف « إن هذه العبارة توافق تماما الشعور أو الوجدان الصوفى » بمعناه العام . إن هذا الوجدان يخالف كلية شعورنا أو وجداننا العادى الذى تحده الحياة اليومية الرتيبة . ولكى نوضح هذا ، علينا أن نسأل هذا السؤال .

ماهى الخصائص الأساسية ، أو العناصر التى تكون وجداننا العـــادى — وجدان كل يوم؟ ! يمكننا أن نشبه هذا الوجدان ببنيان ذى ثلاثة أدوار : الدور الأرضى ، ويتكون من الإحساس العضوى - مثل المناظر والأصوات والمشمومات والمذوقات والملموسات .. الخ . والدور الثانى ، ويتكون من الصـــور المتخيلة التى ليست شيئا سوى نماذج عقلية من هذه المحسوسات .. الدور الثالث ويحدد المستوى العقلى الذى يعالج التصور ، ويعنى بالنظر والفكر المجرد ، ويمكن أن يكون انتاجه عرضة للخطأ والصواب .

قد يرى بعض الفلاسفة أنه ليس دقيقا أن نصف الألوان والأصوات ... بأنها محسوسات أو نتيجة إحساسات ، وقد يرى بعضهم أنها ليست نماذج لهذه الإحساسات ، ولكن هذه النقاط الخفية لاتهمنا هنا بقدر مايهمنا أن نعرف مانريد عندما نشير إلى الإحساسات والتخيلات والتصورات ، كعناصر أساسية لنواحى المعرفة التى يحويها شعورنا العادى . كما يجب أن نضيف أن هناك ناحية أخرى ، ناتجة من الناحية الأولى ، ومعتمدة عليها وهى العواطف والنزعات

والرغبات والارادات ، ويمكن أن نسمى كل هذا البناء الضخم بما يحويه من عناصر — بما فيها من إحساسات وتخيلات وتصورات ، وما يصاحبها من رغبات ونزعات وعواطف — وجداننا الحسى والعقلى .

والآن : يجب أن نعلن أن الوجدان الصوفى يختلف تمام الاختلاف عن الوجدان الذى تحدثنا عنه . ولا يصح أن نفهم من هذا أنه يحوى أنواعا مختلفة من الإحساسات أو الأفكار أو المشاعر فحسب ، فليس الأمر كذلك على الحقيقة وقد قيل لنا أن بعض الحشرات يدرك أو يرى ألوان مافوق البنفسج ، وما دون الأحمر ، وأن بعض الحيوانات يمكنها أن تسمع الأصوات التى لايمكننا سماعها ، بل قيل لنا أيضا أن بعض الخلائق قد يتمتع بحاسة سادسة مختلفة تمام الاختلاف عن الحواس الخمس . وكل هـــذا ولا شك أنواع من الإحساسات تختلف عن إحساساتنا ، ولكنها بالرغم من ذلك ماتزال تسمى إحساسات ؛ ولا تخرج عن هذا النطاق . والوجدان الصوفى يجب أن يكون خاليا من كل هذه الإحساسات ، بل من الإحساسات على الإطلاق ، كما يجب أن يخلو من الأفكار والتصورات ؛ وبناء على هذا ، لايمكن وصفه أو تحليله فى ضوء الوجدان الحسى والعقلى . ولهذا السبب يجمع الصوفية الخلص على أن تجربتهم الصوفية فى قمتها لايمكن وصفها أو الإحاطة بها فى عبارات ، لأن الكلمات إنما تتولد من وجداننا الحسى والعقلى ، وتحمل فى طياتها عناصر هذا الوجدان ، بينما يخلو الوجدان الصوفى من هذه العناصر — بالاستثناء المشكوك فيه للعواطف — ولهذا يبدو من المستحيل — والأمر على هذا — وصف التجربة الصوفية بأية عبارة ، مهما كانت ، وبالرغم من هذا فإننا نجد الصوفية أنفسهم ، يصفون تجاربهم ، ولكنهم فى الوقت نفسه ينبهوننا إلى أن الكلمات التى يستعملونها غير مناسبة ، وغير قادرة على التعبير بدقة عن هذه التجارب . وهذا بالطبع ، يثير مشكلة خطيرة فى وجه فلسفة التصوف نفسها .

إن لا محدودية التجربة الصوفية وعدم مطاوعتها للوصف تجعلنا نستبعد منها ماأشيع أنه منها ، وأنه ملازم لها كظاهرة ، ونستبعد منها كذلك ما أثر عن بعض الصوفية على اختلاف عصورهم وبلادهم وأديانهم أنهم تمتعوا به من مثل هذه الأشياء الشاذة التى لاترتبط بجوهر التصوف فى قليل أو كثير .

ومن هذه الأشياء التى يسود الاعتقاد بأنهاملازمة للتصوف، رؤية الأشباح والأرواح وسماء الأصوات الخفيـة المبهمة ، والبصر المغناطيسى ، أو رؤية الأشياء غير المنظورة clairvoyance أو كل مايتصـل بالطلسمات والمعميات occultism أو تبادل الشعور عن طريق الوساطة الروحيـة telepathy أو التنبؤ بالحوادث precognition إلى غير ذلك مما يحب الناس أن يسموه خـوارق[1] .

وليس استبعاد هذه الأشياء من ميدان التجربة الصوفية نتيجة استغراب أو اقتناع باستحالة وقوعها ، وإنما هو للسبب البسيط الذى ذكرناه سابقا ، وهو أن التحربة الصوفية ، واسطتها الوجدان الصوفى غير العادى ، والخالى من العناصر الحسية والعقلية . وهذه الأشياء التى عددناها كما هو واضح لاتخرج عن نطاق الحس أو العقل. ولتوضيح ذلك فلنفرض أن إنسانا مارأى شخصية دينية كبيرة أو رجلا صالحا أو نبيا من الأنبياء ـ لاشك أن ماراه هو هيئة لشخص له حدود

(١) الواقع أن الصوفى قد يقع تحت تأثير مثل هذه الظواهر ، ولـكن الصوفيـة على اختلافهم لم يتصوروا وجود رباط وثيق بينهـا وبين التجربة الصوفية أو الوجدان الصـوفى لاشتراك القديس والمذنب فى مثل هذه الظواهر .

انظر فى ذلك الرسالة القشيرية والحلية واللمـع فى التحذير من الاعتماد عليها وقارن R. C. Zaehner, Mysticism, S. & P.

وكتاب The Teachings of the Mystics . المؤلف W. Stace.

ومعالم ولون وثياب الخ ... وكل هذا ، لايخرج عن نطـــاق الحس ، ومن ثم فواسطته الوجدان العادى - ميدان الحس والعقل. مرة أخرى ، دعنا نفرض أن إنسانا ماتنبأ بموت جار له ؛ إن العناصر التى هو مطلع عليها لاتفارق ميـــدان الحس أو التخيل، مثل إنسان ميت مكفن على نعش الخ ... والخلاف الوحيد بين هذه العناصر العادية — المكونة لأى حادثة عادية وهـــذه الحـادثة ، هو أنه فى الحالات الأولى ربما تألفت العناصر فى صورة غير مألوفة فى واقعنـا اليـومى ولهذا تبدو شاذة . حتى رؤية صورة حسية فى السحاب وحولها أشخاص بأجنحة بيضاء ... لايمـكن أن تخرج عن نطـاق الحس والتخيـل ، وإن بدت فى ثوب غير مألوف ، ولا نجد مبررا للقول بأن هذا المشهد أو هذه التجـربة تنتمى إلى وجدان يختلف عن الميدان الحسى والعقلى.

هناك نقطة أخرى نود الإشارة إليها . وهى أنه لايجب أن يظن أن هنـاك أفكارا للوجدان الصوفى على الاطلاق . صحيح أن الصوفى — تقريبا كل صوفى — يذكر أفكاره عن تجربته بعد أن تنتهى،وهو يتذكرهاحين يعود إلى وعيه العادى المقيد بالحس والعقل . ولـكن فى التجربة نفسها لايوجد أى فـكر .

وقد يقال : إن أى وجدان أو وعى بغير إحساسات وبغير تخيلات وبغـير أفكار ، أمر لايمكن تصوره ، ومن ثم لايمكن وجوده . هذا القول قد يكون له وجاهته،ولـكنه يعكس سذاجة خفية،لأنه يفترض أن احتمالات هذا الـكون الـكبير مقصورة على مايمكن تخيله أو فهمه بالقوى الانسانية العادية، قوى الإنسان الذى يدب على رقعة صغيرة من التراب تسبح فى فضاء لامتناه .

ومن النـاحية الأخرى ، ليس هناك مبرر لافـتراض أن الوجـدان الصوفى معجزة . فمما لاشك فيه ، أنه كوجداننا العادى تماما — من حيث إنه نتيجـــة لتدرج طبيعى ، ويمثل مرحلة من مراحل التطور ، بوسائل معروفة وموجودة

لدى أناس قلائل. وهو يعتبر حقيقـــة سيكولوجية تدعمها أدلة كثيرة . وليس تكذيبها أو استبعادها رأيا حصيفـا ، بل جهل وإباء لاستيعـاب الأدلة الكافية المقنعة . ولكن يحسن أن نشير الى أنه نظرا للقلة النسبية التى يتمتع بهـــا ظهور مثل هذا الوجدان ، يجب أن يخصص له قسم خاص يمكن أن نطلق عليه « قسم الظواهر النفسية الشـاذة » Abnormal psychology ويكاد يكون من المتفق عليه أن لفظ « الصوفى » لا يشمل إلا الشخص الذى تمتع وحده بالتجربة الصوفية بصرف النظر عما إذا كان يملك القدرة على حسن الأداء فى وصف هذه التجربة أو لا. فالتجربة شرط أساسى لا يغنى عنها امتلاك أزمة البلاغة، وروعة الوصف وعمق التحليل . ويمكننا أن نوجه النقد إلى أولئك الذين يصفون أناسا بأنهم صوفيون لمجرد أنهم يشاركون الصوفيـة عواطفهم ، أو لهم إلمـام بتعـاليمهم ، مع تمتعهم بالقدرة على العرض والبيان .

ويلاحظ أنه حتى فى هذه النقطة ، يمكن أن يلفت النظر إلى أن لفظ « التجربة » غير مرض على إطلاقه لما يثير ذلك من غموض وجدل . فقد يقال مثـلا ماذا يقصد بالتجربة هنا ؟ أهى التجربة العلمية بشروطها ؟ وهل يؤدى ذلك إلى اعتبار التصوف علما بالمعنى المفهوم لهذا اللفظ فى العصر الحديث ؟. ولذلك اختار بعض الباحثين لفظ « الوجدان أو الوعى الصوفى بدلا من التجـربة الصوفيـة خروجا من هذا الخلاف . وسنرى بعد قليل كيف نفهم الألفاظ: فكرة صوفية، تجربة صوفية ، وعى صوفى ، مزاج صوفى .

إن اشتراط معاناة التجربة الصوفية فى صلاحيـة إطلاق لفـظ « الصوفى » على أى شخص يقصد به فى النهاية عزل الأفكار المشتركة المتشابهة التى تختلف فى مصادرها مثل العبارة « الزمن غير حقيقى » إذا صدرت من صوفى وإذا صدرت

من فيلسوف . فصدورها من الصوفى تعبير عن حالة شعورية يعانيها فى تجربته ، وتشير إلى نقطتين :

ا) أن تجربته لاتقاس بالوقت — لأنه يتمتع فيها بأشياء يستحيل فى المقياس الزمنى العادى حصولها .

ب) أن هذه التجربة بالنسبة له تعتبر أكثر وثوقا ويقينا — إلى حد ما — من أى تجربة أخرى . وصدور نفس العبارة «الزمن غير حقيقى» من الفيلسوف الذى لم يتمتع بنفس التجربة إنما لأنه تبنى مثل هذه الفكرة على أنها نتيجة تفكير عقلى .

ويجب التنبه إلى أن الفكرة الصوفية — ويقصد بها الفكرة التى خلقت نتيجة تجربة صوفية ، قد تكون صادقة ، وقد تكون كاذبة، ولكنها لابد وأن تكون قد نشأت عن تجربة صوفية أصيلة .

التجربة والتفسير :

فى الليلة المظلمة قد يبدو شىء أبيض لامع ، يظنه بعض الأشخاص شبحا أو خيالا ، ويظنه البعض الآخر ملاءة أو ثوبا أبيض معلقا على حبل ، وقد يظن بعض آخر أنه صخرة بيضاء .. فى هذا المثال نرى أن تجربة الأشخاص الثلاثة واحدة وأصيلة وغير مصطنعة،على الرغم من أن التفسيرات لهذا الشىء — موضوع التجربة — مختلفة . واختلاف التفاسير لهذه الظاهرة لايؤدى منطقيا إلى تكذيب التجربة نفسها. وكذلك الحال فى التجربة الصوفية،فيجب علينا لكى نقوم التصوف وتراثه أن يكون لدينا الاستعداد والأناة والصبر فى التفرقة بين التجربة وشرحها وتفسيرها ، سواء أكان هذا الشرح وهذا التفسير مقدما من الصوفى نفسه،أو من أى إنسان آخر له دراية بوصف وشرح مثل هذه التجارب

مع ضرورة الإلحاح فى ملاحظة أن التفسير أو الشرح يكون غالبا بعد انتهاء التجربة؛ وهنا يدخل الجانب العقلى والفكر المنظم ليساهم بقسط كبير فى مثل هذا الشرح .

وليس من الغريب أن نجد تجارب صوفية متشابهة فى مختلف الديانات الكبرى، مع اختلاف شرحها وتفسيرها اللذين استمدا ولا شك لونهما وشكلهما من الدين السابق للتجربة [illegible]

الفصل الثامن

أنواع التجربة الصوفية

هل التجربة الصوفية واحدة فى كل تصوف، أم أنها مختلفة حتى داخل التصوف الواحد؟. لقد ذهب بعض الباحثين إلى أن التجربة الصوفية واحدة فى جميع الأمم رغم اختلاف دينها ومذاهبها؛ وعزوا مثل هذه التجربة إلى الشوق العميق الكامن فى الروح الإنسانية، لمعرفة الحق الأسمى ولقائه والاتصال أو الاتحاد به . وقد ظل هذا الرأى - الذى تدعمه شواهد لا حصر لها - متأبيا على النقد ، ومتمتعاً بكل قبول، إلى أن جاء بعض الباحثين ووصمه بالتعميم المسرف ، الذى جاء نتيجة ملاحظة سطحية للتجربة الصوفية التى تختلف فى الواقع من وطن إلى وطن، ومن دين إلى دين ، بل قد تختلف داخل الدين الواحد نفسه . وسنرى أن لكل رأى وجاهته من زاوية خاصة؛ وتجدر الإشارة إلى أنه على رأس هؤلاء الذين يذهبون إلى اتفاق التجربة الصوفية ، رغم اختلاف الدين والوطن الأستاذ الكبير جولد تسهير، والمستشرق الانجليزى الراحل أرنولد نيكلسون R.A. Nicholson وخليفته الأستاذ الجليل أربرى A.J. Arberry بجامعة كمبردج. وقد هاجم هذا الرأى بصورة قد لا تخلو من القسوة الأستاذ زينر Zaehner أستاذ الدين المقارن بجامعة أكسفورد ، وزعم أن التجربة الصوفيه تقع تحت ثلاث صور .

وقبل الدخول فى تفاصيل ألوان التجربة الصوفية يمكن أن نفترض أنه رغم التسليم بأنه قد تختلف بعض هذه الخصائص من بلد إلى بلد ، ومن عصر إلى عصر ، ومن ثقافة إلى ثقافة أخرى - رغم التسليم بهذا - فلا شك أنه يوجد عدد من الخصائص الأساسية ، تشترك فيها كل ألوان التجارب الصوفية . بل

يمكن أن نضيف إلى ذلك قولنا: إن نقط الاتفاق أهم بكثير جدا من نقط الخلاف، حيث تشكل الأخيرة بعض النواحى السطحية التى قد تشبع فضول بعض المغالين فى التحليل والمقارنة.

صحيح أن افتراضنا هذا يحتاج إلى فحص شامل ودقيق لجميع الأوصاف والشروح التى قدمها الصوفية وعلماؤهم لتجاربهم فى العالم كله، حتى يأخذ هذا الافتراض مكانه اللائق من الوثوق والتحقق. ولكننا نعتقد أنه من خلال مناقشتنا لهذه المسألة سيبدو أن الرأى القائل بعدم اختلاف التجربة الصوفية كظاهرة أعلنت نفسها فى كل مكان، ولوحظت فى جميع أجواء العالم، وفى كل العصور، إنما يؤيده هؤلاء الذين يتمتعون بقدر واف من السخاء النفسى، والتسامح الذهنى، الذى يعنى من كل شىء باللب والجوهر، وانتقاء ما يشهد للوحدة أو يخدمها، وما يشيع الوئام والسلام. وهم يريدون بهذا الايحاء بأن جميع الديانات حق على السواء، وأن أية محاولة لرد لون معين من هذه التجارب إلى لون خاص من الاعتقاد يعتبر خطأ ومدعاة للتعصب. وهم يرون أن سر الله يظهر فى أثواب مختلفة، فى طول العالم وعرضه متكيفا بالظروف المختلفة للإنسان، ولكنه فى الوقت نفسه يعرض الحق الواحد إما فى المسيح أو فى كريشنا، أو بوذا أو فى الرسول صلى الله عليه وسلم.

ويعلق بعض الباحثين [١] على هذا الرأى فيقول: أن هذا الرأى ربما أملاه قلب كبير يكره بطبعه أن يخوض فى معارك الخلاف التى يعرضها علم اللاهوت المقارن، أو التباين المضنى الذى يتمثل فى مبادىء الاعتقاد المختلفة. ويضيف

---

(١) ناقش هذا الفكر بتوسع الأستاذ ر. زينر فى كتابه التصوف (الإلهى وغير الإلهى)
Mysticism, Sacred and Profane, OX. Uni. press.

هذا الباحث إلى ذلك قوله : إن هذا الرأى ينبع فى الغالب من كسل عقلى ، يرضى بالموقف المريح الذى يقنع بأنصاف الحقائق، مفضلا ذلك على القبض على الحقائق القاسية التى تفرض نفسها متحدية سلامة النية وصفاء الطوية .

ويواصل هذا الباحث حديثه معربا عن أن مهمة الباحث فى علم الأديان المقارن يجب أن يكون تحليل الحقائق واضعا يدنا على الخلافات ، وبهذا يمكنه أن يرى ما إذا كان هناك أساس عام مشترك يضم هذه الظواهر المختلفة للدين، حتى يبرر محاولته فى اكتشاف ما إذا كان هناك خطة إلهية موضوعة للإنسان ، أو إذا كانت المسألة لا تتعدى أن يكون الخلق كله - بما فى ذلك الإنسان- ليس إلا ظاهرة من ظواهر الهزل العابرة.

ولكننا نقول : إذا كانت هذه هى مهمة عالم الدين المقارن ، فهل هى كذلك مهمة دارس التصوف ؟ خصوصا إذا كانت التجربة ذاتها بما تحتويه من عناصر نفسية موضع العناية القصوى؟ مما لاشك فيه أن هذا الباحث قد اضطر فى دراسته للتجارب الصوفية إلى الخلط بين التجربة كتجربة ، وبين الوصف الكلامى أو اللاهوتى الذى يعبر عنها ، ومن ثم تركز بحثه فى علم الأديان المقارن ، وفى هذا تنكر للمبدأ الذى وضعه هو نفسه . صحيح أننا لا يمكن أن نستغنى عن استطلاع واستشارة النظام الاعتقادى والفلسفى الذى ظهرت فى بيئته التجربة الصوفية ، ولكن ليس من الإنصاف أن نغفل مراد هؤلاء الذين أيدوا تشابه التجربة الصوفية فى كل العصور ، حيث كانوا يتحدثون عن التجربة كتعبير عن نزوع عام ، وميل فطرى فى الإنسان إلى الاتصال أو الاتحاد بالقوى الغيبية ، بصرف النظر عن صورة الاتحاد أو الاتصال أو تحديد كنه موضوع الاتصال والاتحاد نفسه.

ومع ذلك فدعنا نعرض الأنواع الرئيسية التى يزعم هـــذا الباحث أنه أستطاع العثور عليها وتصنيفها .

أنواع التجربة الصوفية الثلاثة هى: مايسمى بالتصوف الطبيعى أو تصوف الطبيعة ، تصوف الروح أو النفس ، والتصوف الإلهى .

ولا يعنى هذا ضرورة الانفصال التام بين هذه الأنواع الثلاثة، بحيث يستحيل وجود بعضها أو وجودها كلها فى نظام دينى واحد .

وفى التصوف الطبيعى، وفى أعلى مرحلة من مراحله يمكن القول بأن مايجربه الصوفى وما يراه هو « وحدة الكل » وتضمن الكل الواحد » ولا يهمنا هنا أن نفرق بين التعبيرين على ما فيهما من خلاف جوهرى ، بقدر ما يهمنا أن نشير إلى أن هذه التجربة لا يمكن أن تخرج عن فكرة وحدة الوجود ككل ، أو وحدة المصدر Pantheism ; Monism . إلا أنه يلاحظ أن فكرة الإله ربما تتجاهل فى هذا المضمار ، وقد تأتى عفوا أو قهرا أو تحت تأثير تناول مخدر مما يجعل بعض الباحثين يدعو إلى رفضها ، لتفاهتها وقلة جـــدواها . ولكن البعض الآخر ، نظرا لصدق التجربة ، يرى دراستها لمعرفة خصائصها ، مع التحذير بعدم الخلط بينها وبين التجارب الأخرى . فى هذه التجربة يحس الإنسان - بطريق المخدر أو ببعض الوسائل الفنية مثل اليوجا - بانخراطه فى سلك عالم عظيم هائل، يبدو المشاهد ، والفكر النظرى بجانبها ، ظلا شاحبا. ويرد الواصفون لمثل هذه التجربة على نقد من يرفضها - بدعوى أنها ليست إلا ضربا من الخبل والهوس - بقولهم إن هذا النقد يحمل من الصحة قدر ما تحمله محاولة العازف عن الشراب معرفة متعة الشراب والسكر ؛ فلن يساعده أن نصف له الشراب ومكوناته ما دام هو لم يذق ولم يجرب ؛ وسنرى أن بعض الصوفية المسلمين قد أعلنوا مثل هذا الرد على

خصومهم الذين شكوا فى صحة تجاربهم . بل إن بعضهم ساق أمثلة كثيرة للبرهنة على ذلك، كمثال معرفة وفهم الصبى الذى لم يبلغ الحلم متعة الاتصال الجنسى.

ويرى أتبـــاع التصوف الطبيعى أن أى تمثيـل لتقريب هـذه التجربة إلى الأذهان غير مجدية ، ولـكن ربما كانت أقرب مقـارنة هى ما يراه هكسلى « من الاستغراق فى سماع الموسيقى أو التـأمل فى جمال اللوحات الزيتية ، أو الرقص . أى الاستغراق فى دنيا الفن ـ ووجه النسبة فيما يظهر ـ هـــو الغيبة عن الذات الفردية أو « الأنا » والشخصية للرائى ، والاستغراق الكامل فى موضوع مشاهدته أو وجدانه . وإليك بعض الأمثـلة للتصوف الطبيعى الذى يزعم بعض أصحابه أنه يمكن إثارة تجربته عن طريق تناول بعض المخدرات،وأهم ما نطالعه فى وصف هـكسلى لمشاهدته لبـاقة من الأزهـار تحت تأثير مخـدر ، قوله « لقـد كنت مشاهدا (فى هذه التجربة) ما رآه آدم فى فجر خلقته، كنت أشاهد المعجزة (معجزة الخلق) لحظة بلحظة ... معجزة الوجود العارى» ويقصد هكسلى A.Huxley من ذلك أنه رأى الطبيعة لأول مرة كما هى دون إضافة ، كما رآها أول مخـلوق تدب فيه الحيـاة رويدا رويدا؛ ويضيف هكسلى إلى ذلك قوله « لقد ظللت أنظر إلى الأزهار ، وفى ضوئها الحى يبدو أننى قد لمحت فيها نوعا أو كيفا خاصا يساوى النفس أو التنفس »

ومهما فسرنا قصة خلق آدم من الوجهة الدينية أو الوجهة الأسطورية فإن نظرية تطور الإنسان — كما أعلنها ودافع عنها — ما تزال عاجزة تمـام العجز عن الإجابة عن هذا السؤال : كيف أمكن لهـــذا المخلوق — الإنسان — أن يطور ذوقا فنيا وخلقيا لا يرى لهما أثر فى أى جنس من أجناس الحيوان سواه ؟ .

لقد رأى هذا الإنسان الأول الطبيعة البكر فأحبها ، ربما لأن منها خلق بدنه ، وأعجب بها ، وكانت مشاهدته فوق الحسن والقبح ، أو قبل ذلك لأنه لم يكن له جيران يلزمه حق نحوهم . ولكنه رأى صنعة الله المليئة بألوان الجمال فأحب الله أكثر ، وكانت براءته براءة الطفل، حتى إذا وصل إلى مرحلة « محبة العظمة ، وكسب الاعتبار، لحقه مايسميه علماء النفس بعقدة « أوديب » وهى الرغبة فى الاستقلال بداره والاستغناء أو إزالة والده ، وكان هذا هو الذنب الأصلى الأول .

بعض أقوال متصوفة الطبيعة :

يقول أحدهم : لقد كنت وحدى على شاطىء البحر حيث فاضت على تلك الأفكار المحررة المنسجمة ، والآن كما ركعت فى الأيام الماضية أمام جبال الألب ، أجدنى مضطراً للركوع هذه المرة أمام المحيط – رمز اللانهاية . لقد شعرت بأنى صليت كما لم أصل قبل فى حياتى . والآن عرفت ماذا تعنيه الصلاة: إنها الرجوع من العزلة الشخصية (أو النفسية) إلى الإحساس بوحدة كل ماهو موجود ، أن ترجع كفرد فان ، وأن ترفع كحى باق لا سبيل إلى فنائه . إن الأرض والسماء والبحر بدت فى عالم واحد فسيح يشمله الانسجام والنغم . ولقد شعرت كما لو كان حولى أعظم فرق الغناء ، وأحسست بأنى واحد منهم ، بل ويظهر إننى سمعت تحيتهم حين قالوا : أنت أيضا تنتمى إلى رفقة هؤلاء الذين انتصروا » (١)

ويقول كارل جول – الفيلسوف الألمانى المعروف – الذى يقتبس أقواله يونج :-

---

(١) W. James Varieties, P. 395.

أننى أرقد على شاطىء البحر حيث تلمع المياه فى عينى الحالمتين . وعلى المدى البعيد ترفرف النسمة الرقيقة التى تداعب الأمواج وتثيرها وتهدهدها للنوم ، فيأتى وقعها إلى الشاطىء — أو إلى أذنى ؟ — الواقع أننى لا أعرف — إن البعد والقرب اختلطا ، وأصبحا شيئا واحداً ، بل إن الخارج والداخل متبادلان ومندمجان . يدنو هذا الواقع حبيبا إلى النفس محبة الوطن . أحياناً يعلو فيصير كالرعد القاصف يضرب رأسى ، وأحيانا يقرع روحى ، بل يلتهمها ويعانقها ، بينما هو فى الوقت نفسه يتوارى شيئا فشيئا كالماء الأزرق المضاع . ثم إن الظاهر والباطن without & within شىء واحد .. كل الأفكار تنتهى إلى فكرة واحدة ، وهى بدورها تتحد مع الشعور . يلفظ العالم النفس (كما يلفظ النفس) وتتحلل النفس فى العالم . إن حياتنا الصغيرة يحيط بها نوم عظيم — نوم مهدنا ، نوم قبرنا ، نوم بيتنا الذى نخرج منه فى الصباح ، لنعود إليه مرة أخرى فى المساء؛ إن حياتنا ليست إلا رحلة قصيرة ، هى الفترة بين انبثاقنا من الوحدة الأصلية وبين غرقنا فى العودة إليها !! .. كل حادث يستتبع تغيراً ، ويستتبع لذلك ضمانا لوحدة الحياة وفى هذه اللحظة التى لا يختلط الحادث بوحدة الحياة ، يرفع الإنسان رأسه ، وهو أعمى تتقاطر منه المياه التى أصابته من جدول التجربة العميق تجربة الوحدة نفسها . فى تلك اللحظة ، لحظة الانفصال — عندما تقرر وحدة الحياة فى دهشة هائجة فصل التغير وإبعاده كشىء غريب — فى لحظة الغربة هذه تتجسم مناحى التجربة وتنقسم إلى ذات وموضوع — وفى هذه اللحظة يولد الوعى أو الشعور »[1]

---

(١) انظر C. G Jung, Psychology of the Unconcious, pp. 198, 9.

وقارن Z. Mysticism, pp. 38, 9.

ولعلنا مما سبق عرضه نلاحظ أن كلمات مثل : البحر ، والأرض ، والسماء ، والأشجار ، والتنفس ، أو الهواء ، ترد كثيرا فى الأوصـــاف التى يقدمها أصحاب هذه التجارب الطبيعية . وليس من المستبعد أن تكون هـذه الأشياء رموزا تثير فى بعض النفوس المرهفة مثل هذا النوع من التجارب ، خصوصا إذا علمنا أن أغلب هؤلاء يؤكدون استيشاقهم من تجاربهم ، حتى إنهم ليقدمون على صحتها أبلغ الايمان . وربما كان الاتجاه إلى ربط فكرة التنفس أو الهواء بفكرة « روح القدس » فيما يعنيه المفهوم المسيحى ، ذا دلالة فى هذا المضمار .

ومن الأهمية بمكان أن يفرق بين التجربة الصناعية — عن طريق تناول بعض المخدرات مثلا — وبين التجربة الصوفية الأصيلة ؛ فالفرق فى الواقع فرق جوهرى ؛ ففى التجربة الأصيلة يتحدد الهدف الروحى الكبير بالتركيز على على حقيقة نهائية مع التخلص تماما وقطع العلاقة مما سواها . ويقصد بسواها هنا « الطبيعة » أو ما يسميه المسلمون « ما سوى الله » سواء كان هـذا الانقطاع لإدراك النفس فى ذاتها أو الاتصال بالله .

وذلك يختلف تماما عن التجربة الصناعية مثل تجربة هكسلى كما شرحها فى كتابه أبواب الإدراك The Doors of perception[1] . وكل ما يتمثل من أهمية فى تجربة هكسلى وما شابهها إنما يرجع إلى إثبات فكرة يونج من أن الاستغراق فى اللاشعور الكلى Collective Unconcious يعتبر حادثا سعيداً وخطيراً معا . وعلى حد قول بعضهم « لقد رأى هكسلى فى تجربته نفسه — أو الآلة كما يجب أن يسميها — ولكنه لا يحق له أن يدعى أنه على مقربة تماما من صانع

(١) نشر مع كتاب السماء وجهنم Heaven & Hell ، Penguin Books , 1351 وذلك بعد نشرات سابقة .

هذه الآلة [1] . كما لا يحق له أن يفسر تجربته الصناعية تفسيراً دينيا بدعوى اتحاد الصورة بين التجربتين ؛ إذ لو فرض أن هكسلى لا يعلم شيئا من التراث الدينى، فهل كان يعقل أن يفسر تجربته هذا التفسير ؟ . وإذا علمنا أنه فى تجربة هكسلى كان الاتحاد ببعض أشياء تقع فى دائرة رؤيته ، أمكننا إدراك مدى سذاجة التجربة وسطحيتها .

أما تصوف الروح أو النفس ، فإن فكرة وجود إله ليس لها تعبير فى هذا اللون من التصوف؛ إذ النفس ذاتها تعتبر الشيء المخفى الذى لا يمكن تحديده . وفى هذه التجربة يبدو أن الهدف للنفس — التى يفترض عدم حدوثها — ليس الاتحاد بالطبيعة أو بالإله ، وإنما الهدف هو الانفراد والانعزال والانسلاخ عما هو ليس منها . والغرض الذى يمكن الحصول عليه من هذه التجربة يمكن وصفه — إلى حد ما — بأنه أنانى يتصل بنفس الفرد وحده ، ومعرفتها معرفة صحيحة . ومن الصعوبة بمكان إدراك ماذا يقصد بعزل النفس عما هو ليس منها،والغرض من هذا الاجراء ، كما أنه حتمى أن نرى التناقض الشنيع الذى يضمه مثل هذا اللون من التصوف، وسنرى فى عرضنا لبعض الأمثلة المقارنة لكل من التصوف الإسلامى والمسيحى والهندى كيف يحوى هذا الأخير ظواهر التناقض الصارخة، لا لشيء إلا لأنه فى مرحلة هامة من مراحل تطوره فقد فكرة الإله ، وانتهى الى الانحراف المتخبط فى تأليه الانسان وتحقيره معا ، ونقصد احتقار الكون وإنكاره ، وبث السلبية فى ربوع الحياة مما يؤدى إلى ذبولها .

على أن مما يجدر الإشارة إليه ، هو أن جانبا من التصوف « النفسى » يمكن ملاحظته فى التصوف الإلهى ، دون أن يكون هذا الجانب غاية فى ذاته ،

---

(١) Outline of Knew Knowledge p. 70.

كما نجد ذلك مثلا لدى سنكارا ، أو سمكارا الهنـــدى ، ومستر ايكهارت المسيحى ، وبعض الصوفية المسلمين . ولدى جميع هؤلاء ، نرى تأكيد حيـاة السرية والجلال والإطلاق التى تتمتع بها النفس فى حقيقتهـا السامية ، وأصلهـا الأزلى ، عندما نستطيع التخلص مما يحدها ويقيدها فى العالم ، ومن الأنا الذاتية كما نجد عند هؤلاء أيضا فكرة معرفة إدراك النفس لماهيتها عن طـــريق الاتحاد أو الاتصال بالإله أو ببراهما .Brahman

التصوف الالهى :

إن الفكرة الأساسية لهذا التصوف هى رجوع النفس أو الروح إلى مصدرها المطلق الأزلى الذى هو الإله . وقد تتشكل هذه الفكرة بأشكال متعددة . ففى نظام معين يتحدث عن عنصر اللامخلوقيـة فى الروح وعن فكرة **استغراقها فى** جوهر أو ذات الله . وفى نظام آخر قد توصف الروح أو النفس بأنها تألهت أو أصبحت إلها فاقدة كل خصائصها وشخصيتها عن طريق الاتحـاد ، أو التحول لتصبح شيئا جديدا . ويولع بعض الباحثين بعزو النظام الأول إلى المزاج الشرقى وعزو النظام الثانى إلى المزاج الغربى [١].

خصائص خارج الاسلام

يكاد يجمع الباحثون على أن أهم صـــفة تميز التجربة الصوفية الناضجة أنهـا تتضمن وعيا كليا أو امتلاء بوحدة نهائية غير حسية لجميع الأشياء . هـــذا الامتلاء أو هذا الوعى لا يمكن وصفه بأنه عقلى بحت أو شعورى أو عاطفى بحت ؛ وبالطبع لا يمكن وصفه بأنه حسى ، كل ما يمكن أن يقال فيه أنه يسمو كلية على وجداننا العقلى والحسى . ويجب الانتباه إلى أن هذه الصـفة المميزة تخص التجارب الناضجة وحسب ، أما التجارب الفجة غير المتطورة فقد تنقصها هذه الصفة المركزية الرئيسية .

(١) على حين أنه لايوجد سند علمى قاطع فى هذا الصدد .

كما يجب أن نلاحظ أيضا أنه بالرغم من أن الامتلاء والشعور بالوحدة المطلقة لجميع الأشياء يعتبر صفة مميزة للتجربة الصوفية الناضجة ، فإن بعض الصوفية الهنود والبوذيين ، بل أفلوطين نفسه — يعتبرون هذا الحكم غير دقيق ، لأنه يفترض وجود تقسيم وافتراق بين الذات والموضوع — المتصوف وموضوع تجربته — ويرون أن الأصح أن نتحدث عن تجربة الواحد الذى لا يفرق فيه بين ذات وموضوع .

يقول أفلوطين « لا يصح أن نتحدث عن المشاهدة ، وبدلا من التحدث عن المرئى والرائى يجب أن نتحدث بكل شجاعة عن الوحدة البسيطة ، لأننا فى هذه المشاهدة لا تمييز وليس هناك اثنان » .

اتجاهان للتجربة الصوفية

عرفنا أن لب التجربة الصوفية هو الامتلاء بالوحدة . والآن ننتقل إلى الحديث عن وجود اتجاهين متميزين يلاحظ وجودهما فى كل تراث ثقافى ودينى سام .

هذان الاتجاهان يقصدان معا إلى حقيقة واحدة ، هى الوحدة كما قلنا ، ولكن سبيلهما إلى هذه الحقيقة يختلف . ويمكن تسمية أحد هذين الاتجاهين بالاتجاه الخارجى Extrovertive . والثانى بالاتجاه الباطنى introvertive ؛ فى الاتجاه الأول ينحو المتصوف ظاهريا نحو العالم المحسوس ، متدرجا فى سبيل ترقيه إلى الواحد ، بينما ينحو باطنيا فى الاتجاه الثانى إلى أغوار نفسه فاحصا أعماقها ليجد « الواحد » كأساس وأصل لنفسه أو جوهر للشخصية الانسانية فى مجموعها وإطلاقها ،

وليس من المغالاة أن نذكر أن الاتجاه الثانى « الاستبطانى » يفوق الاتجاه الأول أهمية وتأثيرا فى تاريخ التصوف .

يرى الصوفى فى اتجاهه الخارجى العالم كما هو بأشجاره وتلاله وأرضه وسمائه كما يراه أى فرد عادى . ولكنه بالإضافة إلى ذلك يرى وحدة شملته وحولته إلى ميدان تشع فيه الوحدة وتتخلله؛ ويبدو تمام الوحدة بقدر ما يرقى هذا الاتجاه ويتعمق ، ومع ذلك لا يمكن أن يقال إن الصوفى فى هذا الاتجاه قد فارق المستوى الإحساسى العقلى . ويبدو التناقض فعلا فى هذا الاتجاه ، من حيث أن الذات ترى الأشياء متميزة ومنفصلة ، ومع ذلك تراها موحدة .

يقول ايكهارت Meister Eckhart حوالى (حوالى ١٢١٠ - ١٢٣٩) « وهنا (أى فى تلك التجربة) أطراف الحشائش والأشجار والحجارة كلها شىء واحد ... ... متى يكون الإنسان فى مرتبة مجرد الإدراك ؟ يكون فى مجرد هذه المرتبة إذا رأى الأشياء منفصلة لا يربطها رباط ! ومتى يكون فوق مرتبة مجرد الإدراك؟ عندما يرى الكل فى الكل أى شيئا واحداً »

فالحشائش والأشجار والأحجار أشياء يتميز بعضها عن بعض، ولكنها بالرغم من ذلك شىء واحد ، من حيث الوحدة التى تشيع بينها باعتبار مصدرها . وقد علق باحث جليل - رودلف أتو - على ذلك قائلا إن هـــذا بالضبط كما يقول إنسان : « الأسود يبدو كالأبيض ، والأبيض كالأسود » (١) ، وليس من المفيد أن ننفى هذا كله على اعتبار أنه متناقض ، وأن مثل هذا الوجدان لا يمكن أن يوجد ، ففى هذا رفض لدراسة الشواهد والأدلة على كثرتها عبر العصور؛ وهى قد تنير أمامنا الطريق إزاء هذه المسألة . ويمكن تقريب مثل هذا الموقف بموقف الفنان أو الفيلسوف فى حالة خاصة، يلمح فيها خيط الوحدة ينظم سائر الظواهر والمشاهد لفترة ما .

---

(١) The Teachings of the Mys., P. 16

الفصل التاسع

حتمية الموقف الذاتى فى التصوف ومدى تقديرنا له

يبدو أننا عندما نتحدث فى الفلسفة أو فى علم الكلام فإننا لانتحدث عن الأشياء الموجودة فى ذاتها ، وإنما نتحدث فقط عن الكلمات وعن التصورات التى تدل أو تشير إلى هذه الأشياء ، ومعنى هذا أننا نسمح لأنفسنا بكل سهولة أن ننخدع بالكلمات وبالتصورات واضعين إياها موضع الحقيقة فى جملتها .

إن مثل هذا النقد يوجه إلى بعض الصوفية الذين أمعنوا فى الخلافات النظرية التأملية دون أن يعطوا لأنفسهم فرصة التحدث من خلال تجاربهم الشخصية.

ولكن التحدث من التجربة الشخصية سلاح ذو حدين : فهو من ناحية يكسب النتائج التى يصل إليها الفرد يقينية لاتتزعزع ، بل تسرف فى بعض الأحيان ، وهو من ناحية أخرى قد يؤدى إلى اصطدام مع السلطة المذهبية التقليدية ؛ وليس ذلك لوجود خلل فى العقيدة الرسمية أو المذهب، بل لأن المذهب نفسه بالطريقة التى يقدمها هؤلاء الرسميون قد فقد لمساته السحرية المباشرة لقلب الفرد أو لوجدانه وعقله . وينشأ هذا غالبا من البون الشاسع بين المضمون الحقيقى للنصوص المقدسة المأثورة ــ بما تشير إليه من حقائق وتجارب ومواقف أدركها وعاشها قادة روحيون ، كانت حياتهم ترجمة كاملة لهذه النصوص ــ وبين هامش الحياة التى يحيا عليه من قدر له أن يعرف المذهب أو العقيدة .

والمثال الآتى قد يشرح ما نريد قوله فى هذا الصدد : عندما يقول عالم الكلام

أو رجل الدين إن الحديث عن العلاقة بين الله والإنسان بلغة الحب أو الهيام يعتبر زندقة وإلحاداً صارخين ، لأن التعبير عن هذه العلاقة بالحب إنما يؤدى إلى اعتقاد المساواة بين الله وخلقه — عندما يقول عالم الكلام ذلك ، فنحن على يقين من أن المدافع عن مثل هذا الرأى — بصرف النظر عن الآيات القرآنية العديدة التى تشهد بفساده — لم يحظ قط فى أية لحظة من حياته باستشعار الود مع الله فى صورة طبيعية خالصة ؛ أى أنه لم يعان حتى أبسط الآثار لمثل هذا الشعور ، وتقديسه أو تنزيهه لله لم يتعد المستوى الفكرى الذى لم يحاول قط أن يترجم إلى عاطفة أو سلوك ؛ فهو إذن بعيد كل البعد عن التجربة التى يشكل جوهرها أثمن مايعتز به الإنسان، وإن فقد التعبير عنها فى كثير من الأحيان .

وقد يتصادف أن يكون هذا العالم قد فحص عقليا الأدلة الممكنة التى تشهد للفكرة أو عليها ، ولكنه بالرغم من ذلك لم يجاوز حد التصور ولم يتعده إلى التجربة،ومن ثم فإن نشاطه نظرى بحت .

وكمثال آخر نذكر مسألة الخير والشر ... فعند ما نتحدث عنها فإنما نتحدث فى الواقع عن أشياء لانعرف أعمق صفاتها . أما بالنسبة لتجربتها كشر وكخير ، فإن ذلك يتوقف إلى درجة كبيرة على حكمنا الذاتى الشخصى . وليس الأمر فيما يتعلق بعظم الذنب والإحساس مختلفا عن هذا الأساس ، وهو أن العنصر الذى يشكل إلى حد كبير الحكم الذى نطلقه على تجاربنا وقضايانا هو عنصر ذاتى .

ولعل القارىء قد سمع مرة بهذه الفكاهة التى تروى عن أحد رجال الاعتراف المسيحيين Father confessor فى ولاية تكساس الذى جاءه ذات يوم شاب ووجهه يفيض حزنا وقلقا وهلعا ، فسأله الأب « ماهذا الذى حدث ؟ ويجيب الشاب « لقد ارتكبت القتل ؛ ويسأله الأب في هدوء : كم مرة؟.

إن هذه الفكاهة توضح لنا كيف يرى شخصان فى تجربة واحـــدة وحقيقة واحدة رأيين مختلفين ، ويسجلان انطباعين متباينين . إنه من البديهى أننا ندرك كل ما تستطيع حواسنا إدراكه فقط . ومن البديهى أيضـــا أن حواسنا ومنافذ إدراكنا محدودة الطاقة والمدى ، وهكذا لايمثل إدراكنا كل ما هو هناك؛ لأننا ندرك منه بقدر طاقتنا لا بقدر حقيقة الشىء المدرك ؛ ولهذا كان من السهل أن نخدع . إن الكائنات الدقيقة التى لا تظهر لأعيننا ولا لمنظارنا لا تعتبر موجودة بالنسبة لنا، وإن كانت موجودة فى أنفسها قبل أن نكشفها نحن بوسائل أخرى مساعدة ، نحاول أن نسد بها النقص الذى تشكوه أعضاؤنا وملكاتنـا .

لقد أدرك الصوفية بكل وضوح هـذه الحقيقة ، ولهذا لم يقلقهم أن تحمل كثير من تفسيراتهم وشروحهم ووصفهم لتجاربهم الطـابع الشخصى ، وأن تعبر عن الموقف الذاتى ؛ لم ير الصوفية فى ذلك عيبا مطلقا ، وليس لنـا نحن من اعتراض على هذا . ولـكننا فى مجـال التطبيق نرى أن الأمر يختلف تماما ، فإذا ادعى الصوفى أن اكتشافاته تحمل طـابع الموضوعية أو طابع قبول الانطبـاق والصدق والوثاقة لدى كل فرد فى كل زمان ومكان ، فإن هذا الزعم لا يمكن أن يحظى بتأييد أحد سوى الصوفى المدعى نفسه ، وعدد يقل أو يـكثر من زملائه أو ممن سلـكوا مسلكه .

والوقع أنه لا يحق لنا أن نرفض أو نذم تفسيرا لتجربة معينة لا لشىء إلا لأن أساسها ذاتى أو شخصى ، لأننا ندرك أنه فى ميدان العلم التجريبى ، لم تـكن المخترعات العظيمة فى أولى مراحل طفولتها أو الاهتداء إليهـا إلا نتيجـة ملاحظات أو تفسيرات ذاتية فردية ، لا تعبر إلا عن وجهة نظر المهتدى إليهـا . ولا ننـكر أن هذه الملاحظات الذاتية أمـكن التحقق من صدقها بعد ذلك بتجارب كثيرة لا يحدهـا زمان أو مـكان أو فرد . أما بالنسبة للتصوف ، فإن الأمر قد

يختلف بعض الشيء ومع ذلك فللتصوف أن يقول إن الباب مفتوح .

وبالإضافة إلى ذلك فإن رؤيتنا أو مشاعرنا تتبع سبل الانتقاء والاختيار سواء كان ذلك على مستوى الإدراك الحسى أو العقلى . فنحن حين نرى مشهداً ، فإنما تلتقط أعيننا منه أجزاء معينة تشد بصرنا وتجذب انتباهنا ، وربما كان هذا من بعض الأسباب التى تجعل عددا من الناس يفسرون تجربة واحدة (فى مظهرها الشكلى) تفسيراً مختلفاً وبطرق مختلفة . ومعنى ذلك أنه:

تظل هذه الحقيقة ملحة حيث يقال : إذا كنت فى شك من تلك التجارب ، أو إذا كنت تكذب أو ترفض نتائج صوفية معينة،فلماذا لاتحاول بنفسك عن طريق التجربة أن تتبين الحقيقة ، فربما توصلت إلى مثل ما وصلوا إليه ؟ ولكن أنحن جميعاً مزودون بكل ما يتطلبه التصوف منا ؟ والإجابة بالنفى قطعا ، حتى لو فرض أننا نجحنا بمعجزة فى أن نقهرشهواتنا ونأخذ أنفسنا بالزهد والتقشف — مع مالهما من صرامة وإرهاق — وأن نتبع بكل دقة خطوات الصوفى — حتى لو فرض كل هذا — فسنظل بالرغم من كل ذلك فاقدين لشيئين حيويين.

أولهما : الموهبة الإلهية التى يمكن أن نطلق عليها من وجهة نظر علم النفس « الاستعداد الملائم والطبيعة المواتية suitable aptitude, nature والطاقة المقتدرة على النفاذ إلى أعماق نفوسنا وسبر أغوارها . وثانيهما الدافع motive الذى ينبغى ألا يشمل شكا أو حبا لإشباع الفضول بالنسبة لمن يريد أن يجرب . ومعنى ذلك بصريح العبارة أنه لايتصور من وجهة النظر الصوفية أن يأتى إنسان شاك فى قيمة التجربة الصوفية ، أو مستبعد لاتصال الإنسان بالله ، أو منكر للإلهامات التى ترد على قلوب السالك إلى الله ، لايتصور أن يفلح هذا الشاك فى مهمته إذا كان دافع تجربته هو معرفة ما إذا كانت حقا أو باطلا؛ لأن هذه التجربة لايراد منها أن تكون تجربة علمية بقدر ما يراد منها أن تكون

تجربة معاشة بواسطة إنسان مؤهل روحيا لأن يتعامل مع الله بلاشك أو احتراس، وذلك لمجرد تحقيق صفة العبودية المطلقة لله. ومن الأقوال الصوفية المشهورة «التجربة مع الله شك»[1] وهذا يفسر بحق كلام الجنيد لمن سأل عن التوكل؛ فإن الجنيد خاطب هذا السائل بما ينم عن تناقض ظاهر إذا قيس الكلام بمقاييس المنطق الشكلية! لقد سأله هذا الرجل النصيحة فيما ينبغى أن يصنع: أيظل فى بيته معتمدا على الله ليتحقق بنفسه من صدق مبدأ التوكل؟ وقد أجاب الجنيد بقوله «التجربة مع الله شك». عندئذ سأله عما إذا كان ينبغى عليه أن يسأل الله الرزق؟ فأجاب الجنيد «إذا كان ناسيا فذكره» فسأله ثالثة ما إذا كان الأحرى أن يعمل فيرسل الله إليه رزقه إذا عمل «فأجاب الجنيد: إذا كان لك أن تقترح عليه. وأخيرا حين ضاق هذا السائل ذرعا بإجابة الجنيد المحيرة سأله «إذن ما الحيلة؟ فقال الجنيد هذه الكلمة الرقيقة «ترك الحيلة». إن أى قارىء أو باحث ليس له إلمام كاف بالدراسات الخاصة بالصوفية على اختلاف أزمانهم وبقاعهم قد يحسب أن كلام الجنيد فى هذا النطاق سخيف متناقض لايحمل أى مغزى إيجابى. فإذا قرنا هذه القصة إلى قصة أخرى رويت عن شهاب الدين أبى حفص عمر السهروردى، تغيرت الصورة لدينا وأمكننا أن نفهم المرامى البعيدة التى أرادها كل من السهروردى والجنيد. لقد كتب صوفى إلى السهروردى شاكيا أنه كلما توقف عن العمل تقلبت نفسه ووجدها ميالة إلى البطالة واللهو، فإذا عاد إلى العمل والجد داخله الزهو والكبر ولم يستطع لهما دفعا «وكانت إجابة السهروردى مختصرة وقاطعة، فلقد كتب إليه أن «اعمل واستغفر الله من كبرك وزهوك».

فاذا قارنا قصة السهروردى بقصة الجنيد دون مراعاة للمستوى النفسى

---

(١) يجب تصحيح النظر إلى شك الغزالى ثم تجريبه طريق التصوف.

والثقافى لكل من هذين السائلين ، فربما آثرنا إجابة السهروردى على إجابة الجنيد على حين أننا لو تعمقنا فى حقيقة الأمر ، لوجدنا أن الذى سأل الجنيد كان عالم كلام أو كلاميا ، وهو بحكم تخصصه مولع بالجدل والنقاش ، فأراد الجنيد أن يطفىء فيه شهوة الجدل ، وأن يخلصه من ربقه اللجج ، وكان ملخص إجابة الجنيد، أو ما يريد أن يوحى به إلى هذا السائل ، هو أن العقل وحده لا يقطع الطريق كلها الى الله، وإن صح أنه قد يعين فى سلوك بعض الطريق أو مبتدئه الصحيح . أما فى حالة السهروردى فالسائل حساس موسوس ولكنه مخلص ، عنت له شبهة استولت على مشاعره وأقلقته ، فكانت إجابة السهروردى على تساؤله تعبيرا حيا عن حكمة عملية هى كل مايحتاجه هذا السائل فى هذا المقام .

الموقف الذاتى ومعرفة النفس :

قد يقال إن مايسمى « بالمعرفة الصوفية » باعتبار تعلقها الدائم بأسمى مسائل الميتافيزيقا « وهى الألوهية » تبدو وكأنها تحلق بالإنسان إلى درجة مسرفة فى الأمل ومتسامية، يبدو من العسير معها إنزال الإنسان إلى موطنه الأصلى وهو الأرض،واقعه الملموس،حيث يعيش ويواجه كل ظواهر الكون والحياة . وهذا القول ولاشك ينم عن سطحية متسرعة لاتليق بروح البحث المثالى الدقيق . فالواقع أن تعلق المعرفة بمبدأ الألوهية أو تعلق المعرفة الصوفية بالله بمعنى التعرف عليه من خلال التجربة فى هذه الحياة، تتضمن بالضرورة معرفة النفس الإنسانية ذاتها فى حدود المجرب أولا ثم على نطاق أوسع فيما وراء ذلك .

إن الثروة الطائلة التى خلفها الصوفية فى التحليل النفسى الدقيق لشاهد واضح على أن الصوفية فى رحلتهم إلى الله قد اكتسبوا معرفة نفسية قيمة ، ومعظمهم قد استفاد نهلا من هذه المعرفة ؛ ويكفى أنهم أدركوا جليا أن نفوسهم جديرة بالانتباه الساهر والملاحظة الدائمة، وبالرغم من أن تحليلاتهم للنفس تتحدث أو تكشف

عن أوجه النقص فى الذات الإنسانية أو حتى عن العناصر الشريرة فى هذه النفس، فإنهم قدموا أرجح الأدلة وأقواها على شرف الإنسان وكرامته، وعلى الإمكانيات اللا محدودة فيه، من حيث دأبه ونزوعه إلى الأسمى والأشرف والأجل والأكرم، الذى لا يعنى إلا الإله عز وجل.

إن لدى الصوفى الحق ميزة جليلة وثمينة، تتجلى بوضوح عندما تواجهه بعض المسائل الحاسمة أو الخطيرة، التى تخيم كالنذير المرعب فوق رءوسنا الآن، فقد لا تهدده ولا تنال من نفسه كما تهددنا وتنال من نفوسنا؛ وما ذلك إلا لأن لديه الفكرة الواضحة المضيئة عن كيفية كون وجوده الذاتى إنما يضرب فى أعماق أصيلة تتمثل فى علاقته بالله. فعدم إنزعاجه ليس ناشئا عن البله والجهل، وإنما عن الثقة والأمن، وهما ثمرة التعامل المباشر الخاص مع الله فى عباده. ولعل الكاتب يذكر أن هناك بعض الأحاديث النبوية التى تشير إلى وجود عباد صالحين لا يجزعون إذا جزع الناس يوم القيامة، بل إن القرآن الكريم ليذكر أن من علامة هؤلاء الأعلام أنهم « لا يحزنهم الفزع الأكبر »، وتلك لعمرى فضيلة يرخص فى سبيلها كل شىء. ولعلنا نقدر حق التقدير النعمة التى وهبها الله لهذه الأنماط البشرية التقية حيث يقول « أولئك لهم الأمن وهم مهتدون » فالأمن نعمة عزيزة جليلة تأتى للنفوس التى اتحدت اتجاهاتها، واتسقت نزعاتها وربطت شعوريا وسلوكيا بواهب الأمن ومفيضه جل جلاله.

الباب السابع

المذهب Doctrine

الفصل التاسع

المذهب Doctrine

تحدثنا حديثا قصيرا عن الطريق الصوفى وأشرنا إلى بعض الوسائل التى تبناها الصوفية فى رحلتهم إلى الحقيقة ، ولم نذكر كل هذه الوسائل التى يمكن أن يشار إليها تحت ألفاظ « المجاهدات والرياضيات والالتزامات الروحية من زهد ونسك وتوكل ورضا وتهجد وخلوة ررجية .. وما إلى ذلك . ويعتور الصوفى فى رحلته طوارىء شعورية وإيحاءات نفسية قد تكون عابرة ومتغيرة فيسميها بعض صوفية الإسلام أحوالا ، وذلك ليفرقوا بينها وبين الإطار النفسى الذى يطول مكثه فيسمى « مقاما » فشعور الخوف مثلا يسبب الانقباض والانكماش النفسى بحيث تضيق الأرض بما رحبت فى نظار الصوفى ، ولذا سميت هذة الحالة بحالة القبض ؛ والشعور بالرجاء يؤنس النفس ويؤدى إلى انبساط الإنسان وتفتحه ويسمى الصوفية هذه الحالة بالبسط . وقد بحثت ظاهرتا القبض والبسط بحثا نفسيا وفلسفيا بصورة مستفيضة فى كتابات الغرب الخاصة بالظواهر النفسية الشاذة abnormal Psychology

ومن العجيب أن نصوص بعض الصوفية المسلمين كانت موضع اعتبار وإعجاب من هؤلاء الكتاب (١) الذين اعترفوا بسبق هؤلاء المتصوفة إلى إلى التعرف على هذه الظواهر ، ووصفها وتحليلها تحليلا دقيقا وإعطائها

---

(١) يبدى بعض هؤلاء الكتاب إعجابه العميق بتحليل القشيرى لظاهرتى القبض والبسط ؛ وينقل نصوصا كاملة من الرسالة ، كاشفا عن المكان الممتاز الذى تحتله هذه النصوص . ومن هؤلاء الكتاب الاستاذ ر . زينر R. C. Zaehner فى كتابه Mysticism, pp 94

الألفاظ والمصطلحات المناسبة . وتعداد المقامات أو المراحل التي توجد في الطريق الصوفي تختلف اختلافا كبيرا ؛ ولكن المهم أن نعلم أن هناك درجات يرقى فيها الصوفي تدريجيا إلى هدفه ، وأنه لم يؤثر عن صوفي أنه ادعى الاتصال المتخطى لهذه الدرجات ، اللهم إلا في حالات نادرة لا تخلو من تساؤل (١). ولن نتعرض للمقامات أو الأحوال بالتفصيل لأن همنا أن نعطي صورة سريعة لجوانب التصوف المختلفة ، ولن يتم لنا ذلك إلا اذا ركزنا على الخطوط العامة ، تاركين التفصيلات الخاصة بالمراحل النفسية والتمرينات التقليدية من ذكر وأدعية ومناجاة وصمت وتركيز نفس وما إلى ذلك لمناسبة أخرى. كما أننا نرى أن المجال لا يتسع أيضا لبحث كل القضايا التي تعرض لها الصوفية . وقد نخص قضيتين هامتين من قضايا المذهب بشيء من التفصيل كقضية المعرفة وقضية الفناء بعد عرض فكرة الألوهية والقضاء والقدر مرجئين بحث بعض القضايا الأخرى كالنبوة والولاية إلى مجال آخر إن شاء الله .

والواقع أنه لا توجد كلمة مناسبة يمكن إطلاقها على نتاج الحياة الصوفية لمتصوف ، ولكننا نستعمل كلمة « مذهب » مع معرفتنا بأن ذلك قد يوهم بأنه نظام فكري معين أنتجه البحث والنظر ، مما يجعله شبيها بالفلسفة، أو بأنه نظام عقدي محدد نتيجة النقل والرواية ، ولا نقصد شيئا من ذلك البتة عند قولنا « المذهب » .

وذلك لأن التصوف الحق - فيما يراه أهله - عمل وتجربة ولا عبرة فيه بالأقوال والأبحاث النظرية إلا بمقدار ما تترجم هذه الحياة أو التجربة . وهو كذلك إيجابي وعملي وليس سلبيا نظريا ؛ لأنه في الواقع خلاصة إنتاج الكيان الإنساني كله وليس وليد جانب واحد من جوانب هذا الكيان . ويمكن أن يثار

---

(١) حتى فكرة « المراد » الذي يطار به إلى الحضرة الإلهية تتضمن مقومات خاصة تظهر تدريجيا كما يتضح ذلك من النبوة مثلا .

هذا السؤال : إذا كان التصوف هكذا على ما يزعم أهله ، فلم لجأ الصوفية إذن إلى تأسيس المذاهب وعرض النظريات وتأليف الكتب ؟

وللاجابة على هذا السؤال نسجل أن بعض الصوفية أحجموا فعلا عن تأليف الكتب ، بل امتنعوا كذلك عن إلقاء الحديث على المجالس، وقنعوا بأفراد قليلين يزورونهم فى قعر بيوتهم ، ووصل الأمر إلى حد أن بعضهم كان يحكم إغلاق بابه ويضع مفتاحه تحت فخذه قبل بدء الحديث (١) . وقد اعتبر بعض النقاد هذا المسلك الأخير مدعاة للشك والاتهام ، وربما ذهب بعضهم إلى التصريح بنوايا الصوفية السيئة وخططهم الخبيثة وإلا لما اضطروا لأن يحتجبوا فى بيوتهم ولا مراء فى أن بعض الصوفية قد ضنوا على غير أهلهم بحديثهم الصوفى ، وقد اعترفوا بذلك مبررين هذا الموقف بعدم ملاءمة حديثهم للمضنون عليهم . ويقولون إننا فى ذلك نقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم الذى صرح بأنه أمر بأن يخاطب الناس على قدر عقولهم . وقد تذرع بهذه الحجة فرق كثيرة فى الاسلام وقبل الاسلام ؛ فهل تقتضى نزاهة البحث العلمى وجديته أن نعمم فنقول إن هؤلاء الصوفية الذين امتنعوا عن الكلام حول تجاربهم على العامة خبيثو النية ، فاسدو الاعتقاد .أم أن النزاهة والجدية تفرضان علينا أن نتحرى الدقة ونتفحص الأدلة ؟ إننا نجد صدق هذه المبررات فى كثير من الأحيان . وانقسام الناس الى عامة وخاصة حقيقة ما تزال ولن تزال تفرض نفسها شئنا أم أبينا ، سنة الله ولن تجد لسنة الله تبديلا ؛ ولو شاء جل جلاله لجعل الناس أمة واحدة ، بل رجلا واحدا فكرا وعقيدة . فليس من الصحيح أن اقتصار الصوفية فى حديثهم عن حياتهم الروحية على زملائهم يعنى أنهم كانوا سيىء النية أو أنهم كانوا يخفون تنظيما معينا مدروسا.

---

(١) ومنهم الجنيد . ويلاحظ أننا هنا نكاد نقتصر على الجانب الإسلامى .

وإنما كان ذلك فى أغلب الأحيان لأن بعض آرائهم وتجاربهم قد لا يستجيب لها العامة ، وقد تثير ثائرة الناس ، وهذا ما حصل فعلا ، واستتبع اضطهادات لا حد لها . خصوصاً إذا علمنا أن وسائل الاتهام القاتلة والسريعة كانت فى متناول الطوائف الإسلامية بحق وبغير حق . ولا نغالى إذا قلنا إن هذا الاتجاه هو أسوأ ما ورثته إيانا تلك الطوائف العديدة التى فتتت وحدة الأمة .

على أن بعض الصوفية يصرح لبعض سائليه الذين طلبوا منه أن يؤلف كتباً فيقول : كتبى أصحابى (١) ، وما جدوى علم مآله القمطر ؟ ويقصد أنه خير له ألف مرة أن يرشد تلميذاً بسلوكه وتجاربه فيكون التلميذ ثمرة حية لأستاذه ، وطاقة مرجوة للمستقبل ، خير له من أن يؤلف كتابا تظل فيه الأفكار والتعابير عن التجارب مجرد حبر على ورق . ويظهر هذا النفور من التأليف لدى جماعة لا يستهان بها من الصوفية ، وقد تعجب إذا عددنا أمثال الجنيد والتسترى والبسطامى وغيرهم من بين هؤلاء الذين عزفوا عن التأليف ، بالرغم من أن لهم إنتاجا مسجلا . فالحقيقة أن هؤلاء لم يقصدوا إلى تأليف كتاب منظم تنظيما منهجياً مطلقاً ، فالبسطامى لم يخط حرفا ، وإنما سجلت كلماته التى كان يتفوه بها فى مناسبات كثيرة ، والجنيد كان حديثه المسجل مجرد رسائل شخصية متبادلة بينه وبين أصدقائه ، ولم يكن كتاباً ينشر على الناس . والتبويب الذى نراه فى رسائل الجنيد ليس من عمل الجنيد بل من تلاميذه على الصحيح . ويظهر ذلك جلياً من الرسالة المعنونة « بكتاب الميثاق » حيث يشير الناسخ — وهو تلميذ ابن عربى — الذى قرأ الرسالة ووجد هذا العنوان مناسباً لها ؛ وأنه قرأ رسالة مشابهة للتسترى . ورسالة التسترى المزعومة ليست إلا تعليقه على الآية الكريمة فى سورة الأعراف التى تشير إلى أخذ الله الميثاق على الناس ، إجابة عن سؤال أحد جلساء سهل .

---

(١) يؤثر هذا الاتجاه عن البسطامى والتسترى والدارانى وأبى العباس المرسى .

ويقابلنا من الطرف الآخر هؤلاء الذين قصدوا إلى التأليف المنظم على خلاف في الكم والكيف والمنزع . بل نجد أن بعض الصوفية كان يتخذ التأليف ترويحا لنفسه وتنفيساً لمشاعره عندما يقوى عليه وجده أو يهيج شعوره ، مثل الحكيم الترمذى صاحب كتاب « ختم الأولياء » . ويشبه وصفه لحالته النفسية أثناء التأليف بالوصف الذى يعرضه علينا بعض علماء النفس فى بحثهم حول « الإبداع الفنى » .

ونرى أن من أهم الدوافع على التأليف فى التصوف الإسلامى هو مسايرة الروح العامة التى كانت تسود العصر ، فى ذلك تأس بعلماء الفروع الأخرى الذين سجلوا فى ميادين تخصصاتهم كتباً كثيرة ، وفى هذا ما يدل على أن تطور التصوف من الناحية التعبيرية ـ كان يسير جنباً إلى جنب مع تطور سائر فروع الثقافة فى المحيط الإسلامى ، فلم يكن التصوف فى ذلك متخلفاً ناكصاً على عقبيه . ومن بين الدوافع أيضاً محاولة الصوفية أن ينفوا عن أنفسهم ما كان يشيعه أعداؤهم حول أحاديثهم الشفوية ، فأرادوا أن يسجلوا ما قالوا ليكون ذلك قطعاً للشك ، وإن كان ذلك لم يغن عنهم شيئاً ، فلم ينج معظمهم من الاتهام وشاع الدس والتأويل لكثير من أقوالهم .

ومن الصحيح القول بأن نزوع الصوفية إلى التأليف أدى عند البعض إلى فتور الناحية العملية ، أو الاندماج فى التجربة بحيث صار معظمهم يقنع بالأقوال وما تحدثه فى نفس السامعين أو القارئين من تسام روحى مؤقت ، وتدهور الأمر حين قنع الصوفى بالكتاب عن التجربة ، وسوى بين أن يتحدث الانسان عن حالة معينة وبين أن يعيش الإنسان فى هذه الحالة ، ونرى تأثر وأسى القشيرى لهذه الحالة المزرية فى مقدمة رسالته المشهورة . وقد بدأت الكتب الصوفية كسجل يحوى تأملات هؤلاء فى أنفسهم وفى القرآن وفى الحوادث بغية ترقيق

القلوب وتصفية النفس والتبصير بعيوبها ، وبعضها قد أخذ طابعاً دينياً خالصاً عند الحديث عن عيوب النفس وعلاجها مثل كتب المحاسبي وغيره . وفى كل هذه الكتب يعتمد المؤلف على القرآن والحديث .

ويجب ألا ننسى أن استيعاب الحقائق التى يتضمنها المذهب الصوفى أمر هام لا غنى عنه بالنسبة للسالك ، ولكن هذا الاستيعاب والفهم فى حد ذاته لا يحدث تحويلا كاملا للنفس الانسانية ، اللهم إلا أن تكون تلك النفس من الحساسية والشفافية بدرجة فائقة ، بحيث تكفيها اللمحة . إن من الصحيح أن المعرفة المذهبية قد تساعد على التخلص من التوتر والقلق ، ولكن من الصحيح أيضاً أن هذه المعرفة ساكنة لا تغنى شيئاً فى التحول الحقيقى للنفس ما لم تؤيدها الإرادة القوية التى تمثل العنصر الديناميكى أو الحركى فى الحياة الصوفية . وقد يحدث أن يتيقظ وجدان الصوفى نتيجة لدراسته لبعض إنحاء المذهب ولكن سرعان ما يخبو هذا التيقظ شيئاً فشيئاً إذا ما أفترض الصوفى أنه يملك أو يعرف تلك الحقائق عقلياً ، وأنه لا داعى لأن تجاوز هذه الحقائق النطاق العقلى ، لتصير حياة مترجمة عن وثاقة العلاقة ومتانتها ـ لهذا لا يتطلب التصوف من سالكه أن يتسع مدى تعلمه ، بقدر ما يتطلب منه أن يتعمق ، فالعمق هو المهم لا الامتداد السطحى ، لأن المهم فى هذا الصدد أن يكون الصوفى شاعراً شعورا عميقاً وملماً إلماماً دقيقاً بكل ما يخوضه من تجارب ، وبما تؤدى إليه من حقائق ومفاهيم ، متتبعاً نموه وتطوره الروحى لحظة بلحظة .

وقد قلنا إن التصوف ليس رأياً وليس فلسفة خالصة وبالتالى فهو ليس نظاماً فكرياً متسقاً يمثل وجهة نظر عقلية محضة . ولذلك كان من الضرورى أن يحتوى أحياناً على نقاط قد تتناقض منطقياً إذا لم تر تلك النقاط فى ضوء الحقيقة العامة الكلية التى بها ترتبط كل هذه النقاط . وقد يعترض صوفى معين على نقطة

ما فى مذهب صوفى آخر ، مع تسليمه الكامل لسلطة هـذا الصوفى الروحية التى يكبرها ويجلها . وعلى سبيل المثال نجد صوفيـاً كعبـد الكريم الجيلى فى كتابه « الانسان الكامل » يرفض رأى ابن عربى ـ الذى لا يشك فى أستاذيته ـ القائل بتوقف المعرفة الإلهية أو العلم الإلهى على موضوعاتها وهى الأعيـــان الثابتة . والجيلى يرفض هذا الرأى بنــــاء على أنه يؤدى إلى اعتقاد أن علم الله متـوقف ومعتمد على ما هو نسبى وما هو ممـكن ؛ وليس هنا مجال المناقشة التفصيلية لهذه النقطة نظراً لمـا تتطلبه من عرض واف لوجهة نظر كل من الجيـلى وابن عربى ، ولـكن المهم أن الاعـتراف بالسبق الروحى لا يمنـع الصوفى فيما يتصل ببعـض نقاط المذهب أن يختلف مع أستاذه دون أن ينال ذلك من مكانته الروحية .

والمذهب الصوفى موسوعة ضخمة تحوى حصيلة التجارب والتأملات العديدة إلى جانب المنقول سماعا أو كتابة . وللمذهب فروع كثيرة جداً ، أو نقاط فرعية عديدة . ومن المفيد أن نركز انتباهنا على جانبين رئيسيين متميزين فى هذا المذهب أحدهما يتصل بالحقـائق العامة الـكلية ، ويطلق عليه اختصاراً لفظ « الحقائق » والآخر يتصل بالمراحل الفردية فى الطريق من ناحية التقنين والتحليل والوصف والتعـليق ، وقد يطلق عليه اختصاراً اسم « الدقائق » (١) ولا يعنى التمييز بين « الحقائق » والدقائق الفصل التام بينهما ، فهناك حـدود مشتركة بين الجـانبين . والحقائق تقابل ما نعرفه فى الفلسفة باسم « الميتافيزيقـا » كما أن الدقائق تقـابل الدراسات النفسية سواء كانت نظرية أو تحليلية . وقد يطلق عليها بعض الصوفية

---

(١) ولعل الغزالى كان يطبق هذا النهج مثلا حين أعلن أن العلوم نوعان : علوم المـكاشفة التى تبحث فيما يتعلق بحقائق الأشياء وأصولها البعيدة ، والثانى علوم المعاملة التى تدرس نشاط الإنسان وأفعاله .

« علم النفس أو علم الروح » ولا يخفى أن لفظ الميتافيزيقا يتسع للكثير جداً من المسائل والمشاكل ، ولكنه فى التصوف يرتبط دائماً بوجهة نظر مشبعة بالإدراك الروحى .

وفى المذهب الصوفى الناضج نجـــد الكسمولوجيا Cosmology أو علم نظام الكون ، أو قانون الكائنات ، تستمد من الميتافيزيقا وتطبق تلك الكسمولوجيا على العالم ككل ، بالضبط كما تطبق على الانسان باعتباره العالم الأصغر ؛ ولهذا نجد دراسة نفسية للنظم الكونية ، كما نجد تصوراً للنظام الكونى يستند إلى القياس بالتكوين الباطنى للإنسان (١).

ولتوضيح ذلك دعنا نتحدث ببعض التفصيل عن هذه الجوانب الثلاثة : الميتافيزيقا ، الكسمولوجيا ، علم النفس الروحى . هذه الجوانب الثلاثة تنطبق على المبادىء الثلاثة : الله والعالم الأكبر Macrocosm والنفس أو الروح أو العالم الأصغر Microcosm فمن جهـــة يمكن تصور النظام الكونى بتطبيق المبادىء الميتافيزيقية على الظواهر الكونية ـ وهذا هو تأمل الله فى العالم أو رؤية الله جل جلاله فى العالم ـ وإما بإجراء قياس بين الظواهر الكونية وبين الروح الإنسانية .

ولا يغرب عن البال أن علم النفس الصوفى لا يفصل النفس عن المتيافيزيقا ولا عن النظام الكونى . وهذا الربط بين الميتافيزيقا والنفس الانسانية يقدم لنا علم نفس روحياً ذا مقاييس تهتم بالكيف بطريقة قد لا نجـــدها فى علم النفس العادى ، لأن الأخير يدرس الطابع الحركى للظاهرة النفسية فقط ، محاولا معرفة أسبابها القريبة . حتى عندما يدعى علم النفس العادى أنه يحاول إدراك الأشياء

---

(١) وهذا يوضح الاتجاه النفسى فى التفسير .

المخبوءة فى النفس ، فإنه رغم ذلك ما يزال مقيداً بالزاوية الشخصية الفردية ، وذلك لأنه لا يملك من الوسائل الحقيقية ما به يستطيع أن يميز فى الصور النفسية بين ما يترجم عن حقــائق عامة ، وبين ما هو رمزى معبر عن دافع شخصى فردى .

وربما يدعى بعض علماء النفس أن أبحاثهم حول « الحس الباطن الكلى أو الجماعى Collective sub-concious توضح أن هذا الحس هو مصدر كل الرموز التى تستعملها النفس ، ولكن الصحيح أن هذا ليس المصور الحقيقى لكل الرموز بل وهى فى أعظم حالاته ليس إلا مخزناً تتجمع فيه رواسب نفسية غير منظمة ، أشبه ما تكون برواسب الطين التى تتجمع فى المحيط ، محتفظة ببعض بقايا الحقب الماضية . ومن الصحيح أن نقول إننا نجد فى علم النفس العادى أن الرباط الوحيد الذى يجمع بين الكون وعالم النفس يتمثل فى الانطباعات التى تصل النفس عن طريق منافذ الحس؛ ولكن علم النفس الصوفى يضع فى الاعتبار المماثلة فى التكوين بين العالم الأكبر والعالم الأصغر ، وهو الإنسان .

والصوفية فى مذهبهم أو مذاهبهم اعتمدوا على مصادر كثيرة منها تجاربهم وهى أهم المصادر بالنسبة لهم ؛ ولكنهم حرصوا فى نفس الوقت على أن يدعموا آرائهم ما أمكن بالقرآن أو الحديث النبوى الشريف أو أقوال بعض العلماء ذوى المكانة الرفيعة فى المحيط الإسلامى ، كما أنهم فى الواقع لم يدعوا مصدراً يرون فيه ما يوضح أو يعزز أو ينظم أو يفسر تجاربهم وآراءهم إلا استقوا منه ، ولم يجدوا فى ذلك حرجا . وقد تطلب استشهادهم بالقرآن فهما خاصاً لآياته سواء بعد هذا الفهم عن التفسير المباشر الظاهر ، أو قرب منه ؛ وأثار ذلك غضب بعض المسلمين الذين رأوا أن هذا اللون من الفهم أو التأويل ليس شيئاً سوى تحريف لكلام الله عن مواضعه وهنا يحق لنا أن نقول كلمة فى تأويل القرآن وفهمه .

الفصل العاشر

المذهب الصوفي وتفسير القرآن أو تأويله

لجأت مدارس كثيرة فى الإسلام إلى تفسير القرآن أو تأويله لأغراض عديدة منها ما هو بلاغى ، ومنها ما يتصل بالقواعد والاشتقاق ، ومن المدارس ما عظم اهتمامها بالقصص التاريخية التى استمدت تفصيلاتها من الكتب المقدسة الأخرى ، خصوصاً فيما يمس الاسرائيليات . ومنها ما كانت وجهته استنباط الأحكام الشرعية اللازمة ، ومنها المدارس الكلامية التى أرادت أن تدعم آراءها فى العقائد وتفند آراء خصوصها ، ومنها مدارس اتخذت تفسير القرآن وسيلة للوعظ عن طريق سرد القصص الرقيقة التى تحرك القلوب وتثير العواطف ؛ وأخيرا وجد هؤلاء الذين رأوا أن هناك دقائق خفية فى القرآن ، يمكن للنفس الشفافة وللقلب الصافى أن ينبه إليها عن طريق الإشارة فى نفس الوقت الذى لا تخرج الآيات عن معناها اللغوى المحكوم بقانون الاشتقاق والتاريخ ، ويرون أن ذلك من علامة الإيمان الكامل .

ولكن ما هو الأساس الذى ينبغى أن يبنى عليه فهم القرآن ؟

لقد انبرى باحثون إسلاميون للإجابة عن هذا السؤال وألفوا من أجله الكتب الضافية الجديرة بإعجاب كل منصف (١) . وخير لنا فى هذا الصدد أن نقصر نطاق بحثنا الآن على الدائرة الصوفية مع التلميح إلى بعض الدوائر الأخرى بقدر ما تتطلبه طبيعة سير البحث .

---

(١) فيما يتعلق بقوانين التفسير وفرقه انظر الغزالى / قانون التأويل ٦ ـ ١١ . (ط أولى ١٣٥٩/١٩٤٠) . وقارن السيوطى / الاتقان .

وأول نقطة تثير اهتمامنا هنا هو أن نعلق على هـذا الحديث الذى ينسب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو « ما من آية فى القرآن إلا ولها ظاهر وباطن وحد ومطلع » لقد روى هذا الحديث بروايات مختلفة من حيث اللفظ طولا واختصارا وعدآ لجوانب الآية ؛ ففى بعض المصادر يضاف إلى النص السابق « إلى سبعة أبطن » كما يذكر فى بعض المصادر الأخرى أنه ينسب إلى الامام على كرم الله وجهه قوله :(١) « إن لكل آية فى القرآن سبعة معان : ظاهر وباطن وإشارة . وامارة ولطائف وحقائق . ولا ندرى كيف عد الناقل هذا سبعة مع أن المذكور ستة .

ولعل من مثل تلك الأقوال أخذ جلال الدين الرومى (٢) الشاعر الفارسى الكبير فكرته فى سباعية معانى القرآن . وينص السيوطى جلال الدين — على الحديث الأول مضيفاً إليه قول ابن عباس عن القرآن انه يحوى العجائب التى لاتحصى ولا تنتهى (٣) . ومن الملاحظ أن بعض أهل السنة المحافظين قد قبلوا الحديث الذى يقتصر فيه على جانبين هما الظاهر والباطن .

ونرى أن اللفظيين « ظاهر » و « باطن » قرآنيان . ولا يمكننا أن نعترض على الفكرة القائلة بأن فى القرآن ناحية واضحة تدرك فى ضوء الاشتقاق والتاريخ ، كما أن به ناحية أخرى ربما كانت أخفى وأعمق بالنسبة للأولى ؛ لأن هذه الفكرة يمكن أن تطبق فى الواقع على أى نص . وأن التعبيرات الحديثة ، مثل قولنا « قراءة ما بين السطور » لشاهد على أن لكل نص ناحية قريبة مباشرة

---

(١) البونى / شمس المعارف ٢/٥٦ ، ٥٧

(٢) قارن المثنوى ١٦٩ ، ترجمه إلى الانجليزية وينفيلد (Whinfield; London 1898.)

(٣) الإتقان / ٢ / ٢١٨ ، ٢١٩

تدرك بلا عناء ، وناحية أخرى تحتاج إلى تعمل وجهد فى استيعابها وفهمها — كما لا يمكننا أن ننكر أن الحقيقة الإنسانية الثابتة تشير إلى عدم تساوى الناس فى الفهم والإدراك ، وقد ظهرت تلك الحتمية بوضوح فى حياة الرسول الكريم وصحابته الأجلاء الذين تفاوتت أقدارهم فى سرعة ومدى فهمهم للقرآن . وهذا يشرح ما أثر عنهم من تفسيرات مختلفة ، وفى بعض الأحيان متعارضة. خصوصا لدى التابعين الذين لم يقتصروا على ما سمعوا من الرسول أو من الصحابة. وكمثال لهذا يمكن أن نرى أقوال الصحابة فى تفسير الآية رقم ١٨ من سورة «ق» «ذلك ما كنت منه تحيد» بالنسبة للمخاطب فقد قيل إنه الرسول ، وقيل إنه الكافر ، وقيل إن المراد به الصالح والطالح (١) . وتوجد أمثلة كثيرة لذلك فى تفسيرى القرطبى والطبرى .

وعلى ذلك فالتقسيم الثنائى لمعانى القرآن يشبه أن يكون طبيعيا أملاه المحيط الإسلامى نفسه مع بعض التحفظات التى سنشير إليها فيما بعد .

أما التقسيم الرباعى فإنه يثير لدينا كثيرا من التساؤل ؛ لأن هذه الفكرة — رباعية المعانى — أو الجهات الأربع للآيات القرآنية — نجد ما يماثلها تماما لدى القباليين kabbalists الذين يعلنون أن كل نص فى الكتاب المقدس يمكن تفسيره على أربعة أوجه ويرمزون إلى هذه الجهات بالحروف ب ، ر ، د ص أو س PRDS. وتشير هذه الأحرف على التوالى إلى الكلمات : پشات أو شرح Peshat ، كرميز أو إشارة Remez . داروبش أو موعظة Darūsh ، سود أو سر ، Sod (٢)

---

(١) أنظر الطبرى ٢٦ ص ١٢، ١٣ وقارن القرطبى ١ ص ٢٨، ٢٩

(٢) F. W. Farrar, The Early Days of Christianity, p. 155

ولا يستبعد أن تكون تلك الفكرة قد وصلت إلى المحيط الإسلامى عن طريق التراث الهلينى الإغريقى ضمن ما وصل من أفـــكار . كما يلاحظ أن أوريجن Origen الفيلسوف الصوفى المسيحى ١٨٢ — ٢٥١م الذى تأسى خطا فيلون الاسكندرى Philo(٣٠ قم — ٤٠م) اقترح ثلاث جهات للنص المقدس ومن المهم أننا نجد بعض هذه الجهات ينطبق تماما على بعض الجوانب لدى بعض الصوفية المسلمين . ونترك ذلك للدراسة التفصيلية التى أعددناها فى هذا الصدد (١) . ويكفى أن نلاحظ أن المفسرين المسيحيين فى أغلب الأحيان يتغاضون عن المعنى الحرفى للنص نهائيا ، مستبدلين إياه بالمعنى الذى يقترحونه زاعمين أن هذا المعنى وحده هو ما يجب أن يأخذ به . على حين نجـد معظم متصوفة الاسلام لا ينكرون المعنى الأصلى ، بل ربما جعلوه الأساس الذى يمكن أن يضاف إليه ما يرون من معان أخرى . وربما تحرج بعضهم من تسمية فهمه الخاص لبعض آيات القرآن تفسيرا لئلا يفهم الناس أنه ملزم .

---

(١) للتطابق التام بين نظرية أوريجن ونظرية التسترى ارجع إلى M.K. Gaafar, The Sūfi Doctrine of Sahl .., p. 58

وقارن Encyc. R. E. vol. 7 , p 391 ; The New Schaff of Religious Knowledge, vol. IV, pp 240, 1.

كلمة « قبالة » تعنى المذهب التى يتلقى شفاها أو سماعا (لا يدون) وقد أطلق على مجموعة التعاليم السرية التى كانت تتصل بالأمور الغيبية والمسائل الروحية لتمييزها عن سائر الكتابات القانونية الشرعية ، التى كتبت — فيما يزعم اليهود — بأصبع جهوفا الإله Jehovah. والقبالة بالنسبة « للعهد القديم » تعتبر التعميق الروحى الضرورى ، والتراث الصوفى لليهودية ولقد تضمنت عناصر شرقية من أبرزها فكرة التناسخ . ولكن أهمية القبالة تكاد تتركز فى إبرازها العلاقة بين الله والإنسان فى تفصيل كبير . ويزعم بعض الباحثين أن دانتى — الشاعر الايطالى — مدين للقبالة فى كثير من صوره عن الحياة الآخرة ، وهؤلاء يأبون إثبات التأثير الإسلامى رغم وضوح أدلته العملية . انظر :

Hebrew Literature, Introduc. IV (The World's Great Classics) .

ويرى بعض النقاد أنه بالنسبة للتفسير الصوفى للقرآن يجب التفريق بين نوعين هامين : هما التفسير النظرى الذى يتخذ أسسا فلسفية عمادا له ، محاولا أن يكون شاملا منقبا عن كل الاحتمالات التى قد يؤديها أو لا يؤديها النص . والثانى ذلك التفسير الإشارى الذى لا يستند إلى نظريات أو مبادىء فلسفية . على أن بعض المتطرفين لا يقبلون أى تفسير صوفى للقرآن مهما دعا الى سمو روحى أو أخلاقى وفى ذلك ما لا يخفى من تضييق وتزمت لا مبرر له (١) .

والفريق الأول من النقاد يرون أن فى القرآن ذاته ما يشهد لهذا اللون من التفسير الإشارى أو الفيضى حيث تقول آية من آياته « أفلا يتدبرون القرآن ، أم على قلوب أقفالها ؟ (٢) . ويذكر هؤلاء أمثلة كثيرة لهذا النوع من التفسير منها ما يؤثر عن ابن عباس حين سأله الخليفة عمر عن المقصود بالآية الكريمة « إذا جاء نصر الله والفتح » فقال إنه إشارة إلى انتهاء حياة الرسول صلى الله عليه وسلم على الأرض ، بينما كان بعض الصحابة يظن أنه أمر بشكر الله وتسبيحه على ما وهب من نصر .

ونرى أن هذا اللون من الفهم فى القرآن مفيد للغاية ، على أن يراعى فيه اتفاقه مع الروح العامة للقرآن ومع الاستعمال اللغوى وما أثر من تعاليمه صلى الله عليه وسلم ، وعلى أن يكون لهذا الفهم دوره الفعال فى التأثير والتنشيط الروحى الذى يبعث على تنمية المشاعر النبيلة وتحصيل مكارم الاخلاق ، وبعد فهو فهم

---

(١) وذلك مثل ابن الجوزى تلبيس ٣٣٢ ، ٣٣٣ . على أن المعتدلين من النقاد قد يجدون سندا لمثل هذه التفسيرات فيما ينسب إلى ابن عباس وغيره انظر البخارى باب التفسير حـ ٣ ص ٣٨٧ (١٨٦٨) . وقارن الشاطبى الموافقات ٣ / ٤٠٣ — ٤٠٥

(٢) سورة محمد ، آية ٢٣

يضيف ثروة لا يستهان بها إلى تراثنا الروحى الإسلامى . وليس لنا اعتراض على تمسك بعض النقاد بألا يسمى هذا اللون من الفهم تفسيراً ، وإنما يسمى ذكر النظير بالنظير ، الذى يعتبر صحيحاً وإن لم يكن فى حد ذاته ملزما ؛ فإننا لانهتم بالتسمية لأن هذا أمر شكلى لايؤثر قليلا أو كثيراً .

ومن أهم النقط التى يصر عليها النقاد لقبول هذا الفهم ألا يدعى الصوفى أولوية هذا الفهم بالصدق مع استبعاد المعانى الأخرى ، بل لابد من التسليم أولا بالتفسير الظاهرى أو بالمعنى الحرفى ؛ ولا ضير بعد ذلك أن تذكر معان أخرى تنكشف للنفس الصافية ؛ فإن هذا ثمرة الإيمان كما يقول سعدالدين التفتازانى[١] .

ويدافع ابن عطاء الله الاسكندرى عن تفسير الصوفية فيقول . إن تفسير الصوفية بالرغم من كونه قد يبدو غريبا ،إلا أنه ليس إحالة أو تبديلا للمعنى الأصلى — فقد يكون كذلك إذا قال الصوفية لامعنى الآية إلا هذا — وهم لم يقولوا ذلك ؛ بل يبقون المعنى الأصلى على ما هو عليه ، ويفهمون إلى جانب ذلك معانى أخرى يشاء الله أن تتفتح لها قلوبهم[٢] .

بين الباطنية والصوفية فى التفسير

يجب أن نشير إلى أنه بالرغم من أن الأساس الذى تستند إليه كل من الباطنية والمتصوفة قد يبدو مشتركا — وهو افتراض معان مخبوءة أو باطنية لآيات القرآن إلا أن التفسير الصوفى يختلف اختلافا جوهريا مع تفسير هؤلاء ومع تفسير علماء الكلام أيضاً[٣] .

---

(١) انظر الاتقان /٢/ ٢١٨

(٢) لطائف المنن/مخطوط ٣٠٦٢ تشستر بيتى/ ١٧٩ ا ، وقارن الألوسى روح المعانى حـ ١ ص ٦ (بدون تاريخ)

(٣) المقصود هنا هو الأغلب

ولتوضيح ذلك نقول إن الباطنية والصوفية يؤمنون بثنائية طبيعة التفسير القرآنى أى من الناحية الظاهرية والناحية الباطنية .

ولكن الباطنية من إسماعيلية وغيرهم يرون أن الناحية الباطنية هى وحدها الصحيحة ، ولا عبرة بالمعنى الظاهر الذى يجب أن يهمل تماما . وقد يبنى على ذلك تفاهة التعاليم والتكاليف الدينية فى مظهرها التقليدى . ولقد أوضح الغزالى فى كثير من كتبه أن الذى يتبنى المعنى الحرفى دون تصرف أو تأويل يمكن أن يسمى حشويا — خصوصا فى آيات الوجه واليدين . ومن تبنى المعنى الخفى الباطنى وحده كان باطنيا ، والذى جمع بين الاثنين أعرب عن إيمان كامل[1] . ولقد نقل عن الاسماعيلية أنهم لايرون الطقوس الدينية الرسمية إلا نظاما محكما من الترهات والأكاذيب[2] . كما أن العبادات ليست إلا رموز الحقائق روحية مرتبطة فى أغلب الأحوال بمذاهبهم السياسية والفلسفية . إنهم لم يجدوا مكاناً فى القرآن لمذاهبهم إذا ما فسروه تفسيراً مباشراً ، ولهذا كرسوا جهودهم للجانب الباطنى. ومعنى هذا أن الآية القرآنية فسرت فى المرحلة التى تلت اعتناقهم لنظريات معينة وحملت الآيات معانى تشهد لصحة هذه النظريات المسبقة. ولهذا نجد معظم تفسيراتهم تتعلق بمذهبهم الأساسى فى الإمامة . ففى الآيات القرآنية التالية لانجد إلا الإمامة والإمام وأركانها المعروفة — فآية إرضاع الأمهات أطفالهن ٢ : ٣٣ تعنى فى نظرهم أن الامام يرشد اتباعه ، والبئر المعطلة والقصر المشيد ٢٢ : ٤٥ ليست سوى الامام الصامت = بئر معطلة ، والامام الناطق = قصر مشيد . حتى

(١) مشكاة الانوار/١٣٣

(٢) بل إن بعضهم قد ذهب إلى أن مراسم الدين وشعائره ليست إلا نظاما تافهـا من الأكاذيب المثيرة للتهكم . انظر كتاب الفيلسوف الشاعر محمد اقبال بعنوان :

The Development of metaphysics in Persia, P,51

شعيرة الوضوء تعنى « مناصرة الإمام » . والصوم يعنى اختفاء الإمام خوفا من الاضطهاد .

ولكى نرى الفرق فى غاية من الوضوح نذكر مثلا أن لفظ الصوم وإن أوله المتصوفه بغير المعنى العادى ، إلا أنهم لم يربطوه بأية شخصية إنسانية ، دينية أو سياسية ؛ بل قالوا إنه ربما أشار إلى الصمت عما ليس من ذكر[1] الله سبحانه

وكما يقول تريتون Tritton بحق عن الاسماعيلية فى الحقيقة يبدو كل شىء هو الإمام[2] .

واستمع إلى ما يقوله الغلاة من الفرق الاسماعيلية فى هذه الكلمات القرآنية الواضحة : النحل إشارة إلى أهل بيت السيدالرسول صلى الله عليه وسلم ، والامام على ،هو اليعسوب والكلمة القرآنية « مشكاة » تعنى السيدة فاطمة الزهراء رضى الله عنها[3] .

وهذا ولاشك دعا بعض أهل السنة إلى رفض كل تفسير يخالف التفسير الظاهرى الذى يعتمد على النص وعلى أوثق الحجج النقلية بحجة إنه لاحاجة إلى المزيد من هذه التفسيرات .

ولكن يجب ألا يغيب عن أذهاننا أن من الطبيعى ألا يقف الصوفى عند المعانى التقليدية فى أى من القرآن أو السنة قولا وعملا ـــ أنه ليس كالفقيه أو

---

(١) وهذا استنباط قرآنى محض « إنى نذرت للرحمن صوما فلن أكلم اليوم إنسيا » سورة مريم آية ٢٥

(٢) انظر ا. س. تريتون A. S. Tritton فى عرضه لكتاب الكشف (J.R.A.S. 1954, PP 197 ff.)

(٣) قارن J. Goldgiher, De Richtungen Der Islamischem PP 300 ff.

العالم الذى يعتمد على النظر والعقل فحسب ، لأن ذلك لايشبع رغبته ولايمد روحه بالزاد الضرورى ؛ بل إنه يتعمق إلى معان وراء المعنى الظاهر المباشر ، وإن لم يكن من الضرورى أن تكون هذه المعانى العميقة متناقضة مع تلك المعانى الظاهرية[١] . ويحسن بنا فى هذا المقام أن نشير إلى نقطه هامة ، وهى أن القرآن بالنسبة للصوفى يحمل حقيقتين متساويتين فى الأهمية : فهو من جهة وحى تاريخى اتخذ وضعه فى الزمان والمكان المحددين ، وهو من جهة أخرى النبع الفياض الذى لاتنفد حقائقه الإلهيه الصادرة عن الله جل جلاله ، وهو لامتناه . لأنه كلام الموجود الذى لايتناهى ،والمعانى الباطنه لكلماته غير متناهية كذلك . وكل موهبة بشرية إنما تلقف من معانيه مايفيضه فضل الله الذى يؤتيه من يشاء وما تنبسط له نفسه[٢] . والمعنى الدقيق الذى يقصده الصوفية من هذا التصريح الأخير أن العقول الإنسانية والبصائر لاتدرك مدى علم الله بكلماته ، وإنما تدرك من ذلك ماقسم لها من الحظ الإلهى . ولايخفى أن فى ذلك ربطا محكما بين كلام الله وعلمه ، وسنرى بعد قليل كيف يعتبر الصوفية القرآن الصـــلة الواقعية بين الله والإنسان ، سواء أكان ذلك على المستوى المعرفى أو العملى أو الإلهامى . ومن التسمية المحببة التى يطلقها الصوفية على القرآن « حبل الله » ، ولايغفل الصوفية عن أن بين القرآن والحقيقة السامية للانسان شبها من حيث كون كل منهما كلام الله على تفصيل كبير فى هذا الصدد ليس هنا محل عرضه[٣] . ويكفى أن نعلم أن

(١) انظر ماسنيون massignon, Essai … PP. 98, 99.

(٢) لمع / ٧٤ نشرة نيكلسون .

(٣) لاستيعاب البحث فى هـذا الموضوع ارجـع إلى النشرة النقـدية لرسالة الحروف للتسترى ، وخواص الحروف لابن مسرة بقلمنا . والكتاب الأخير تحت الطبع . أما رسالة التسترى فيوجد تعليق واف عليها بالانجليزية .

القرآن فى نظر الصوفى يحمل شبها قويا بالحقيقة الأساسية الجوهرية للإنسان فكلاهما ـ القرآن والإنسان فى حقيقته الإلهية ـ كلام الله ، على اعتبـــار أن كل مخلوق « كلمة » كما يخبر القرآن عن السيد المسيح عليه السلام . وهنا موضع الالتقاء بين الحقيقة الانسانية فى علوها ، وبين حقيقة الكلام المنزل ؛ حيث يستشعر بالحضرة الإلهية وتلهم النفس ما يريد الله لها أن تفهم دون حد أو قيد . فلا غرابة إذن أن نجد نصوصا صوفية تحدثنا عن عدم النفاد للمعانى والحقائق التى تحملها الكلمات الإلهية سواء كانت على مستوى التنزيل [الكتب الموحى بها] أو على مستوى الخلق والتكوين [الخلائق] .

ونرى أن بعض الباحثين كان على حق عندما نقد التقسيم التقليدى للتفسير القرآنى وحصره بين ظاهر وباطن ؛ فلقد لاحظ هذا الباحث أن الصوفية تنبهوا إلى أنواع أخرى من التفسير لا تخضع لمجرد هذا التقسيم الثنائى أو الثلاثى ؛ فهناك تفسير لا يمكن أن يسمى تفسيراً رمزيا أو باطنياً أو ظاهرياً فحسب ، بل إنه يتضمن إلى جانب ذلك خصائص أخرى تجعله جديراً بالاستقلال والتميز ، وقد يجمع هذه الخصائص أنه يطلب تمثيل واستيعاب مضمون النص وتطبيقه على النفس . وقد يستنبط هذا المنهج فى التفسير من تصريحات صوفية تتعلق بقراءة القرآن لاستيعاب حقائقه واعتبارها تهدف إلى حقيقة القارىء وعالمه النفسى الخاص . ومن أمثلة هذه التصريحات قول السهروردى المقتول « اقرأ القرآن بوجد وطرب ، واقرأه كأنه نزل فى شأنك[١] » وقد وجه الصوفية أنظارنا إلى معراج قرآنى فى التلاوة ، يتخيل فيه القارىء أولا أنه يسمع القرآن من صحابى ثم من نبى على صحابى ثم من جبريل على النبى ثم من الموحى جل جلاله . وبهذا

---

(١) H, Corbin, Suhrdwardi De Alep, Paris 1939, PP. 24, 25.

الصدد تسير التلاوة فى خط مواز تماما لفكرة الذكر « الغيبة بالمذكور » المشهورة فى التصوف .

ومن الواضح أن مثل هذا المنهج يؤدى إلى أنماط عديدة من التفسيرات الذاتية تتنوع بعدد المطبقين لمثل هذا المنهج تنوعا حتمياً ، وذلك بناء على اختلاف المواهب والاستعدادات الروحية التى هى منحية خالصة من فضل الله ، وماحققه الصوفى بتأييد الله فى طريقه من جهاد وتقدم . ومثل هذا التنوع يصبح خطراً ولاشك إذا قصد به أن يكون المرجع الأول والأخير للمسلم ، مهما اختلفت درجته ، لما يؤدى إليه من الاضطراب والبلبلة ، ولكنه قد يصبح ثروة طائلة وزادا روحيا قيما إذا وفى الإنسان بالأصول العامة ، وأقام مقتضيات الاحكام الشرعية إجمالا وتفصيلا .

ونورد فيما يلى أمثلة قليلة للتفسيرات الصوفية . وقد يعجب القارىء إذا وجدنا نبدأ ببعض التفسيرات التى كانت محل نقد لاذع وتهجم شديد من خصوم الصوفية . ولكننا عمدنا إلى ذلك لنوضح تهافت حجج هؤلاء الخصوم ، ومدى تحجر قلوبهم وتزمتهم وتعصبهم المقيت .

فمن ذلك مانسب إلى الجنيد عندما سئل عن قوله تعالى « سنقرئك فلا تنسى » فقال « فلا تنسى العمل به » وقد خطأ ابن الجوزى الجنيد فى هذا بحجة أنه خلط بين الخبر والنهى ، ولو كان نهيا لجزم الفعل . وهذا فى رأينا يدل على تهافت ابن الجوزى فى هذا الرأى ، فإن الجنيد لم يحدد ما إذا كان نهياً أو خبراً . وحتى لوفرض أنه نهى فلا يلزم ظهور الجزم لاحتمال الإشباع لرعاية الفاصلة . وكل هذا يدور كما نرى حول مظهر سطحى لا يصل إلى سمو فكرة الجنيد . ومما يؤكد تحامل ابن الجوزى وتعصبه الأعمى نقده لتفسير الآية « ومن دخله كان آمنا »[1] على

---

(١) آل عمران ٩٧

أنها تنبيه إلى الأمن من هواجس النفس ووساوس الشيطان . فقد قال : وهذا غاية فى القبح ؛ لأن لفظ الخبر ومعناه الأمر ، وتقديرها من دخل الحرم فأمنوه فكيف أجاز هذا الناقد إخراج الخبر هنا إلى الأمر دون قرينة واضحة ودون غاية بلا غية قيمة ؟ وما المحظور أو القبح الذى يترتب على هذا التفسير ؟

ويظهر عجز ابن الجوزى بكل وضوح فى اكتفائه بالإنكار على تفسير التسترى والجار ذى القربى ، والجار الجنب ، وابن السبيل(١) على أنها القلب ،والنفس والجوارح على الترتيب ، دون أن يذكر مبرر ذلك، خصوصاً وقد نص التسترى على ضرورة مراعاة التفسير التقليدى ، أما هذا الفهم الذى اقترحه فإنما أراد به أن يشحذ همم السائرين إلى الله .

ويتجلى القصور الذهنى لدى ابن الجوزى فى إخفاقه فى التقاط المعنى الدقيق الذى يحمله فهم بعض الصوفية لأرق الأمثلة لمكر الله ، تعليقاً على الآية الكريمة « فلله المكر جميعاً »*(٢) لقد قال الصوفى « لامكر أبين فيه من مكر الحق بعباده حيث أوهمهم أن لهم سبيلا إليه بحال »(٣) . فقد أراد هذا الصوفى أن ينبه إلى قداسة الله جل جلاله وتعاليه وتنزهه عن أن تناله الأفهام أو القلوب أو تتصل به المحدثات ، وإنما كان التفضل الالهى مطمعا لهم فمنهم من أفلح فلم ينس هذه القداسة وهذا التنزه فتوقف متأدبا ذايلا على أعتاب الحضرة لم يزغ بصره ، ولم يطغ وجدانه ؛ ومنهم من غفل عن هذه الحقيقة فدخل فى نطاق المكر الالهى ويعلق ابن الجوزى على هذا التفسير بقوله: من تأمل معنى هذا علم أنه كفر محض لأنه يشير إلى أنه كالهزء واللعب .

---

(١) النساء ٣٦

(٢) الرعد ٤٢

(٣) راجع فى هذه الأمثلة تلبيس ابليس / ٣٢٠ ، ٣٢١

ومن أمثلة التفسير الصوفى أيضا ماقاله بعضهم فى الآية الكريمة فى سورة الزمر (٦٨) « وأشرقت الأرض بنور ربها » على أنها قلوب المؤمنين يوم القيامة بتوحيد سيدهم والاقتداء بسنة نبيهم صلى الله عليه وسلم وهذا معنى قرآنى محض ؛ فالمؤمنون فى القرآن يصورون بأنهم يوم القيامة « يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم » . (الحديد / ١١)

ومن الأمثلة التى قد يلجأ فيها الصوفى الى انتزاع الآية من سياقها اللغوى أو التاريخى — مع تسليمه مبدئياً بسلامة تفسيرها فى ضوء ذلك — ومع إقراره بوقوع ماتشير إليه الآيات من حوادث تاريخية ، مانقل عن بعض الصوفية من تعليق على الآية الكريمة (الاعراف / ١٤٧) « واتخذ قوم موسى من حليهم عجلا جسداً له خوار » حيث يقول « عجل كل إنسان ما أقبل عليه فأعرض به عن الله من أهل وولد ؛ ولايتخلص من ذلك إلا بعد إفناء حظوظه من أسبابه ، كما لم يتخلص عبدة العجل من عبادته إلا بعد قتل النفوس »(١) .

فها هنا قياس عقده الصوفى بين حادثة تاريخية محلية فى القرآن وبين حالة رتيبة وعادة راسخة متكررة فى الحياة الانسانية . ونرى أنه لا غبار على هذا القياس إذا كان لايعنى إغفال الحقيقة التاريخية ، بل إننا نعتقد أن هذه اللفتة الروحية هى لب مايراد من قراءة القرآن والاتعاظ به . وأى اعتراض يمكن أن يوجه إلى الرأى القائل بأن انشغال الانسان وحبه لأهله وماله وولده عن الله جل جلاله ، يشبه الانشغال بعبادة غير الله من عجل وغيره ؟ ، حقا لقد

---

(١) تسترى تفسير ٣٩ (٦٠ ط ١٩٠٨)

(٢) يضيق المقام عن العرض التفصيلى لموقف الصوفية من التاريخ عموما وصلة ذلك بالتفسير على وجه الخصوص ؛ إذ يرتبط ذلك بالاعتبارات الخاصة بتعلق الصفات الالهية بالذات وبالعالم .

رأينا القرآن الكريم يوجه أنظارنا إلى هؤلاء الذين اتخذوا إلههم هواهم وقد أضلهم الله على علم .

ومن قبيل هذا التفسير السابق الذى يلمح فيه علاقة بين المعنى الأصلى والمعنى الإضافى المقترح قول بعضهم مفسراً الآية الكريمة (البقرة ٣٥) « ولا تقربا هذه الشجرة . . . » ينبغى ألا يساكن الإنسان همته مع أحد سواه، فلا يكون مثل آدم حيث ساكن قلبه تدبير الخلود لنفسه ، فدخل البلاء عليه من أجل سكون قلبه إلى ماوسوس به إليه . فنحن نرى هنا درسا مستفادا من الواقعة التاريخية المحكية فى القرآن ، وهذا الدرس قيم ولاشك من وجهة النظر الروحية الخالصة.

وقد يلاحظ هذه الظاهرة فى كثير من التفسيرات الصوفية للقرآن وهى أخذ الظواهر والأشياء الحسية الطبيعية كرموز لحقائق أو أوجه نشاط نفسيه ، وذلك لأن غاية الصوفى هى أن يكمل نفسه روحياً وأن يستحث غيره على الحصول على هذا التكميل . وفى مثل هذا النمط من التفسير تبدو الأرض والسماء والجبال والأنهار والحيوان والنبات والكواكب رموزاً لمبادىء نفسية يحكم سياقها إحكاما متينا ،دون أن يخل ذلك بالمعانى الأصلية المرتبطة بهذه الألفاظ. ولاجدال فى أن كثيراً من هذه التفسيرات تعكس موقفا ذاتيا محضا ، ولكننا نرى أن الذاتية فى مثل هذا الموطن قد تقبل بشرط ألا تتعارض مع النصوص الأصلية ، وبشرط ألا تدعى سلطة عامة ملزمة .

ومن هذا القبيل اعتبار المشرق والمغرب مثلا (وكذلك المشرقين والمغربين) رمزين لإشراق القلب بالتوحيد، وغروبه بالمشاهدة التى تقوى على محو مايتعرض لها والسموات السبع مثلا قد تتخذ رمزاً للحجب الكثيفة التى تحجب القلب عن رؤية الله أو بديع صنعته والامتنان لها ؛ والبر والبحر قد يرمزان إلى النفس والبدن ، أو القلب والنفس ، والمدن المشهورة كأم القرى ، أويثرب ، قد تتخذ

رمزاً للقلب أو لمكان الاعتزاز الروحى والمآب النفسى ، وغير ذلك من الأمثلة كثير . والمهم أن نعلم أن بعض الصوفية يلحون على ضرورة فهم المعنى الأصلى أولا واعتباره أساسا ، على أنه لاحرج من الاستفادة من هـــذه الإشارات الدقيقة ، خصوصا إذا تأكد لمرهف الحس انتفاعه بمثل هذه الإشارات[1] .

---

(١) ومن هـذا القبيل أيضا اعتبار الطائفتين المقتتلتين (سورة الحجرات) رمزا للصراع النفسى بين ميدأين متناقضين ، واعتبار توحيد الأمم فى أمة رمزا لتوحيد نزعات النفس ؛ ولهذا لانرى مانعا من تسمية هذا التفسير أو الاتجاه فى فهم القرآن فهما إضافيا بالتفسير النفسى .

الفصل الحادى عشر

من قضايا المذهب

بين العلم والمعرفه الصوفيه

قد نبدأ فى قضايا المعرفة بالبديهية « أنا موجود » حتى إذا ما سألنا « ماهو هذا الأنا ؟ Ego أصبحت الإجابة فى منتهى الصعوبة . وهناك من رفض التسليم بوجود نفس ذاتية أو فردية على الإطلاق . وحجته فى ذلك أن البحث يثبت أن ماهو موجود ليس إلا سلسلة من الحالات النفسية والمادية فى تغير دائم . إن « الأنا » الموجودة بالأمس غيرها اليوم ، فكيف يقال عن أى فرد أو ذاتية أو ما يسمى «بالأنا» إنهاذات وجود دائم ثابت متميز؟ وقد يقال أيضا إن «الأنا» ليس إلا نوعا من فيض الأحاسيس والمشاعر والأفكار وأصداء الذاكرة ، توجد فى وسط من التغير العضوى الرتيب والبطىء . وبصرف النظر عن استيعاب تلك النقطة بحثا وتفصيلا ، فإن مما لا شك فيه أن الإنسان لديه تجربة عالمين : عالم خارجى ، وآخر باطنى فى أعماقه . ونحن مضطرون لمعرفة هذين العالمين . فمن المسلم به أن الإنسان — ككائن عقلى دائم التساؤل عن تجاربة وعن شرحها وتفسيرها ، سواء كانت تلك التجارب من الخارج عن طريق الإدراك الحسى،أو من الداخل عن طريق مشاعره الباطنية ؛ وبغير التجربة لم يكن للإنسان القدرة على التفكير ، لأنه لن يجد ما يفكر فيه . فالتجربة — إذن — شىء أساسى أولى .

وإذا أغفلنا الرأى القائل بأننا لانخرج عن كوننا مجموعة من القوى العصبية الانعكاسية المحدودة ، فإن لدينا قدرا كبيرا من الحرية حين نتأمل تجاربنا ، فنحن أحرار فى أن نقرر أى التجارب يعتبر ذا أولوية ، وأيها يمكن أن نمنحه

ثقة أكبر ، وسلطة أعلى. وليس هناك منطق صارم يفرض علينا أن نبدأ بتجربة العالم الخارجى المكتسبة عن طريق الإدراك الحسى أو التصور العقلى ، وأن نثبت حقيقته التى لا تقبل المجادلة ، وأن نفحص جوانب تلك التجربة فى ضوء هذا الزعم . فبدلا من البدء بادعاء حقيقة العالم الظاهرى وإمكان معرفته بواسطة الحس والتفكير النظرى ، يمكن بنفس الدرجة من الصحة أن نجعل التجربة الباطنية للإنسان نقطة البدء ، وتشمل هذه التجربة الباطنية الشعور بالله كموجود ذى صلة وثيقة بالنفس . ويمكن كذلك أن نعتبر هذه التجربة أولية وأساسية ، بل أهم تجربة للجنس البشرى ، على أن تشرح كل التجارب — بما فى ذلك تجربة العالم المادى ـ فى ضوء التجربة الأولى .

ولا ينكر أنه لا يمكن البرهنة العقلية على صحة الاختيار الأخير ، بل إن من المحتم أن يتأسس على الإيمان . وكما يقول باحث معاصر « لكى نعرف أى شىء على الإطلاق ، فنحن جميعا مضطرون إلى أن نتقلد ما يمكن أن يسمى « **بالعمل الأولى والأساسى للإيمان العقلى** » . هذا العمل الايمانى — رغم تضمنه لعناصر كثيرة — هو فى الحقيقة عمل عقلى ، لأنه قرار قام به العقل وانتقاه من بين احتمالات كثيرة . وضرورة هذا العمل الأولى « **للايمان العقلى** » قد حظيت باعتراف كثير من المفكرين عبر العصور المختلفة . يقول أحدهم (١) « فى كل علم توجد أشياء معينة تقبل كمبادىء أولية إذا أريد لموضوع العلم كله أن يفهم ، وهذه المسلمات الأولية لا تعتمد إلا على الإيمان » حتى إن فلكيا (٢) معاصرا كتب « إننى أريد أن أقدم هذا الزعم الذى يقدمه الفلكى — وفى الواقع يقدمه

---

(١) Nicholas of Cusa

(٢) هو السير ادوارد أبلتن . Sir Edward Appleton
انظر F. C. Happold, mysticisin Study & Anthology. P, 27.

كل عالم - فيما يتصل بالكون الذى يبحث فيه وهذا الزعم هو ما يلى : - أن نفس الأسباب الطبيعية تحدث نفس النتائج الطبيعية فى أى مكان فى الكون وفى أى وقت من الماضى أو الحاضر أو المستقبل . إن الفحص الشامل الدقيق لقاعدة هذا الزعم - ومزاعم أخرى إلى جانبه - يتصل بالفلسفة. أما العالم فهو من جانبه يصنع هذا الادعاء كما ذكرته كعمل من أعمال الإيمان ، وهو يجد الثقة فى هذا الإيمان بقدرته المتزايدة على تكوين صورة متسقة ومرضية للكون وسلوكه » .

مما تقدم يتضح أننا لكى نعرف ، لكى نفهم ، لكى نفسر الكون ، فنحن نعتمد على التأمل فى التجربة، ولكن السؤال الملح الآن هو : أية تجربة تلك التى نفكر فيها ونتأملها ؟ أهى بكل بساطة تجربتنا الشخصية ؟ إن التجربة الخاصة بأى فرد محدودة جداً ، ومقيدة بحيث لا يمكنها إلا إعطاء صورة جزئية للغاية.

لكى نصل إلى أتم معرفة وأعمق فهم للكون بما ومن فيه ، فلا يصح أن نقتصر على تجاربنا الشخصية وتفكيرنا المنطقى المقعد القاصر فى بعض الأحيان ، بل يجب أن نضع فى اعتبارنا مجموعة التجارب التى خاضها الجنس البشرى فى الماضى والحاضر . فلا نقنع بتجربة العالم وحده ، بل ندخل معه تجربة الشاعر والصوفى كذلك ؛ وليس تجربة الكون الخارجى فحسب ، بل تجربة العالم الذى يرقد فى أعماقنا - وفى إيجاز - يجب أن ننتفع بالتجارب الداخلية والخارجية لجنسنا .

وكما كان لنا حرية اختيار البدء فى التجارب ، فإن لدينا أيضاً حرية اختيار الوسيلة التى نستعملها فى البحث والتفسير للكون . وهذا الاختيار يبنى ولا شك على أساس من الإيمان . وهذا لا يجعلنا ننكر أن الطريقة التى يميل إليها الإنسان فى تفكيره إن هى إلا نتيجة لميراثه العقلى وللبيئة ، ولا شك أيضاً أن هؤلاء الذين تتأسست ثقافاتهم على التراث اليونانى الكلاسيكى قد وجدوا ما يرضيهم فى التفكير المنطقى ؛ وأيدهم فى ذلك ما حققوه من إنجازات علمية باهرة ، تدل

على أن التحليل والمنطق قد برهنا على أنهما وسيلتان أو آلتان ناجحتان فى تقدم المعرفة العلمية . ولا جدال فى أن الحضارة الغربية مدينة بالكثير لهذا اللون أو هذه الوسيلة الفكرية . غير أن من الملاحظ أنه يمكن مناقشة هؤلاء الذين يقولون إنه لا توجد وسائل أخرى سوى هاتين : التحليل والمنطق فالواقع يدل على أن هناك طاقات أخرى يمكن أن تؤدى خدمة جليلة فى ميدان المعرفة .

ويذهب الباحثون إلى أن هناك طريقين صحيحين للمعرفة وكان يشار فى القرون الوسطى إلى الطريق الأول بكلمة Discursive Reason Ratio للفكر النظرى المتنقل ، والثانى تشير إليه الكلمة intellectus وهى تساوى الكلمة intuition أو الوجدان . ويعتبر الأخير قوة أسمى من العقل وأكثر قدرة على إيصال الإنسان إلى معرفة أعمق مما يصل إليه العقل النظرى .

إن مكانة الوجدان، أو البصيرة المبدعة ، أو الخيال ـ سمه ما شئت ـ معترف بها من جميع الفئات ، وليس من الصوفية والشعراء وفلاسفة كثيرين فحسب ، بل من العلماء أيضاً .

وقد كتب عالم الطبيعة ماكس بلانك Max planck فى سيرته الشخصية :

« عندما يرسل الرائد فى العلم أصابعه يتحسس أفكاره ، فلابد من أن يكون لديه خيال وجدانى واضح ، لأن الأفكار الجديدة لا تتولد بالاستنباط ، قدر ما تتولد بالخيال النفسى المبدع [١] » .

إن أعظم الاكتشافات فى كل حقل من حقول المعرفة تجد أصولها فى

---

(١) The problem of Knowledge, p. 29

ويؤكد ما يشبه هذا بول موى فى كتابه المنطق وفلسفة العلوم (ص ٦٣ ت . د . فؤاد زكريا ١٩٦١) حيث يقول « ولذن فبعض الصفات التى تعد قواما للروح العلمية خارجة عن المجال العقلى » .

حدس هؤلاء الرجال العباقرة . فبواسطة الحدس قد رأى هؤلاء - فى لمحة أحيانا - ما لم يره الآخرون . وعن طريق هذا الحدس أدركوا علاقات خفية بين ظواهر عديدة قد تبدو منفصلة تمام الانفصال . وأخيرا عن طريق هذا الحدس أيضا حصل هؤلاء معرفة يستحيل الحصول عليها من أى طريق آخر .

ومن الصعب الإجابة عن الاستفهام الخاص بكيفية الإدراكات الباطنة عن طريق الحدس . إننا نعرف الطريقة الأخرى التقليدية فى تحصيل المعرفة : فمثلا نرى أننا فى التحليل المنطقى والاستنباط ينتقل عقلنا من نقطة إلى نقطة أخرى ؛ أى أن هناك مجهودا محددا وعملا معينا يمكن تحليل مراحله. أما بالنسبة لإدراكات البصيرة أو الحدس فلها مظهر الفجاءة وكأنها أشياء معطاة أو ملقاة أو ملهمة ، بل كأنها آتية إلى النفس من خارج ، وفى غالب الأحيان قد يبدو العقل وكأنه فى حالة سلبية ، مع تحقق تلك القفزة الجبارة التى ينكشف فيها انكشافاً تاماً ما كان غامضاً أو لغزاً محيراً ، وتصبح المتفرقات المنتثرة المنفصلة ذات وحدة منسجمة ونظام متسق . ولا يطعن فى ذلك التحليل القائم على افتراض العمل المتواصل السابق على مرحلة الكشف .

ولقد كتب الدكتور هنتلى H.H. Huntley فى كتابه « إيمان عالم الطبيعة » The Faith of the physicist يقول : إن عالم الطبيعة مسوق بحكم تجربته إلى أن يعتقد أن شخصيته ذات أبعاد وأعماق ومنابع تقع وراء العقل الواعى المحلل، ففيها المهارة الكامنة والحكمة التى تسمو على ما اعتاد عليه شعوره « من الناحية الروتينية » وذلك يوحى بأن الإطار العام للطبيعيات - الذى ملىء بمجموعة من الحقائق - قد صيغ فى مناطق عقلية ، حيث يبدو التحليل ثانويا بالنسبة للتركيب والتوحيد . وهكذا نرى أن كلا من التجربة الباطنية للشخص العالم ، والاعترافات (أو التقارير) العبقرية الخاصة بآلية الاكتشاف يشيران إلى هذه الحقيقة الهامة:

وهى أن هذا الإطار العلمى العام الذى يحوى المبادىء والقوانين التى تشكل العلم فى جملته قد تم بناؤه فى مستويات عقلية دون مستويات الشعور وهو فى ذلك ليس أقل شأناً من الشعر والموسيقى .

ويفرق بعض الباحثين بين نوعين من الخيال **احدهما الخيال الابتدائى ،** ويتصل بكل **ما هو مقدس ، وهو يثير فى النفس شعور** الهيبة والخشية ، مما يحمل الإنسان على الاستجابة له . والغريب أن هذه الاستجابة تحمل طابع السلبية لأن الوعى أو الاطلاع الذهنى فى هذا الصدد لا يجد مبدأ للتفريق أو التمييز بين أجزاء مضمون ذلك التخيل . إن ما يقابله الإنسان فى هذا المستوى من الوعى شىء ليس له صورة محددة . أما الخيال أو التخيل الثانوى فإن وظيفته هى إعطاء صورة لمضمون الخيال الأول ، كما لو كان شيئا ذا هيئة أو صورة محددة . ولهذا فوظيفته ايجابية قادرة على التميز والتفسير والتقييم ، ومن ثم فهى قادرة على التحويل إلى كلمات وصور ذهنية .

وهكذا نرى أن المعرفة على المستوى الأول (الخيال الابتدائى) هى فى الواقع معرفة شىء نظن أنه حقيقة ، ولكن لما لم يكن له صورة متميزة القسمات ، فإنه لا يمكن أن يفهم عقلياً ، كما لا يمكن أن نتصل به خلال التجربة العادية . فإذا أريد فهمه أو الاتصال به فلابد من أن يمر بالمستوى الثانى ، أى بمصفاة الخيال الثانوى ، لإعطائه صورة معقولة فى كلمات ذات معان ، أو فى موسيقى أو لون أو شكل معبر ويمكن ببعض التجوز إطلاق لفظ العقل بمعناه الواسع على هذه القدرة على التحويل .

ونحن نعلم أن هناك عوامل عديدة تؤثر فى العقول وتحددها مثل الوراثة والتاريخ والبيئة . والعقول فى حد ذاتها مختلفة الصفات ومتباينة المزايا ، ومن ثم نرى أنه بالرغم من أن الشىء الذى رآه خيالنا على المستوى الابتدائى ،

لا صورة ولاقسمات ولاتخالف فى أجزائه ، فإنه سرعان ما تتبدل حالته ويتغير لونه بمجرد مروره بالقناة الثانية، قناة الخيال الثانوى . ومن هنا نجـــد تخالفاً وتعارضاً فى تفسير شىء كان من الممكن أن يكون وصفه موحداً لو أنه اقتصر على الجانب الأول . ونخلص من ذلك إلى ما يلى :

قد تكون الحقيقة خالية من التحدد أو التميز وهى بذلك تستأهل ألا يختلف فيها اثنان . ولكن بمجرد مرورها على المستوى الآخر الذى يمنح المميزات والقسمات والحدود والصورة الذهنية والكلمات المعبرة — بمجرد ذلك — تتعدد طرق عرض هذه الحقيقة الواحدة قدر تعدد الكلمات والصور الممنوحة بواسطة أفراد مختلفى العقلية . ونتيجة لذلك نجد مدارس مختلفة للفكر ، ونظما متباينة من **الثيولوجيا** والفلسفة ، وأحكاما وقيما مختلفة .

ولقد رأى « كانت » Kant أنه بناء على تكويننا الخـــاص، فنحن نعرف العالم الخارجى حولنا كبناء ذهنى فقط . ومعنى هذا أن حقيقة الأشياء فى ذاتها غير معروفة لنا . نحن نعيش فى عالم الظواهر . وقـــد سمى « كانت » الشىء كما يظهر وكما نعرفه ظاهرة Phenomenon كما سمى ذلك الذى لم يعرف — وربما لن يعرف — الخفى Noumenon ؛ وهو يلح على أن معرفة الشىء فى ذاته غير ممكنة ، كما أن معرفة النفس كما هى عليه غير ممكنة . وكل ما نعلمه هو هـــذا العالم الخارجى كما تدل عليه انطباعاتنا ، ولا نعرف من أنفسنا إلا أنها جزء من هذا العالم الظاهرى . وبالرغم من هذا فإن « كانت » قد تحفظ فى مبادئه تلك فيما يمس التجربة الأخلاقية، حيث أجاز اللقاء المباشر مع العالم الحقيقى كما هو عليه خلال تلك التجربة فحسب . وما ذلك إلا ليكسب الأخلاق قداسة عليا .

وليس « كانت » هو الوحيد الذى ذهب إلى أننا لا نعرف العالم على ما هو عليه ، وإنما نعرف له صورة عقلية فقط بنيناها بأنفسنا . فنحن نرى برتراند راسل

B. Russell يذهب إلى أن المادة الأساسية للعـــالم الطبيعى يمكن أن تسمى مدركات حسية أو مضمون حسى Sense–data ولتأثيرها على أعضائنا الحسية تثير انطباعات خاصة بالشكل أو الصوت أو اللون الخ ، مما يكون فى النهاية عالمنا هذا ؛ فعالمنا — إذن — بناء منطق من هذه المدلولات الحسية ، أما ماهى هذه المدلولات الحسية فى ذاتها ، فلا نعرف ، لأنها لا تقبل التحليل وكلما نقبنا أعمق بدا واضحاً أن هـذا العالم قد يكون على غير ما يبدو عليه فى نظرنا . «ومانعرفه عن العالم هو تلك الصورة الخاصة التى أمكن الحصول عليها فى حدود الإدراك البشرى وفى حدود قدرة العقل البشرى على تفسيرها ».

والآن نطرح هذا السؤال : ماصلة تلك الحقائق بموقفنا من تفسير الغريزة الدينيه من جهة ، وما أثر مثل تلك الحقائق فى تقييمنا لآراء الصوفيـة فيما يمس قضية المعرفة من جهة أخرى؟ ولكى نجيب عن هذا يحسن أن نقـــدم بين يدى الإجابه بعرض موجز لوجهة نظر العالم الحديث فى **طبيعة الحقيقة العلمية** .

طبيعة الحقيقة العلمية

لم يعد علماء القرن العشرين مثل علماء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر فى تقرير أن دائرة بحثهم شاملة لكل ما فى السماء والأرض ، أو أنه لايوجد شىء من الحقائق الجديرة بالاعتبار خارج نطاق بحثهم . فقد اعترف رجال القرن العشرين بمحدودية نطاق بحثهم ، وكان من أهم نتائج أوجه النشاط العلمية المتخصصة أن اضطر هؤلاء العلماء إلى التسليم بأنه من الضرورى أن نأخذ بعين الاعتبار نظما أخرى للحقيقة قد لاتخضع لوسائل العلم الفنية Technique أو اصطلاحاته الدقيقة .

وقد بدأ بعض العلماء يشكون فى كون العالم الطبيعى قابلا لأن يفهم بالعقل الإنسانى وراء نقطة معينة ، كما هو الحال الآن ؛ أى أن هناك حدوداً ينتهى إليها

العقل الإنسانى، ويضل إذا تجاوزها ، ويعنى إذا تعداها. إن الحقائق الطبيعية - كما وجدوا - لم يعد من المناسب إبرازها فى حدود صور ونماذج من الظواهر الكونية . فالمادة مثلا لم تعد ذلك الشىء الجامد المتماسك - كما كان رأى علماء القرن التاسع عشر - فقد تحللت وتفتتت وتحولت إلى طاقة - ذلك الشىء الذى لايدرك كنهه فى ذاته،وإنما يدرك فقط بآثاره .

وأبعد من هذا فلقد قبل بعض علماء العصر الحاضر هذه الفكرة ، وهى أن الشخص الملاحظ يعتبر - بحال ما - جزءاً من الشىء الذى يلاحظه. وهكذا فمن المسلم به على الأقل أن بعض مصادر المعرفة العلمية يكمن داخل العالم نفسه ، باعتبارة ملاحظاً ، يقوم ويعلل ويستنبط ويقوم بدور فعال .

إن التصور القديم للطبيعة القائل بفضاء ذى أبعاد ثلاثة مارا لحظة بلحظة فى نفس الوقت مع الزمن لم يعد قائما الآن . علماء الطبيعة الآن يدركون أن الوقت نفسه أصبح سرا غامضا آخذا معه ولا شك الفضاء . صورة الكون الآن بالنسبة للعالم الحديث عديد من الأبعاد المستمرة للزمان والمكان، كسلسلة تتكون حلقاتها - وتمر فى الوقت نفسه - إحداهما من الأخرى فى تلاحق .

ويجد العالم الطبيعى من المناسب أن يعتقد أنه فى زوايا نفسه وشخصيته التى تقع خارج مدار الشعور العادى ، تبدو مقولة الزمان والمكان وكأنها غير دقيقة وأن الإنسان فى كيانه الكلى يقيم فى دائرة أو مملكة تشمل أو تتضمن ماهو لانهائى وقد يكون عالما تجربته العادية مجرد خداع، لابمعنى أنه لايوجد، أو بمعنى أنه مجرد مظهر فقط ، بل بمعنى أن ما يراه قد لا يكون إلا قسما من كل عظيم وخطير وإلا تركيبا عقليا لمجموعة محددة من الإدراكات، وليس إبرازا صحيحا لما هوكائن فعلا.

إن الكون بالنسبة للفلكى يعتبر بناء عقليا ذا جمال متماسك، مما يذلل شرحه وقبول سلوكه ونموذجه . ويمثل هذا الرأى انطباعات الفلكى الخاصة نحو

التجارب الحسية التى تقع فى حقل تخصصه كفلكى . وهو يصطنع لغتـه الرياضية المتمثلة فى بعض القوانين والمعادلات التى تشرح الآثار المختلفة التى تسجلها آلاته. ومع ذلك فالفلكى لا يستطيع أن يخبرنا ما هى المادة فى ذاتها ، وما هو الزمان وما هو المكان . وقد يكون كل من الزمان والمكان مجرد صورة من صور الإدراك ، وقد لا يكون للمادة وجود موضوعى ، ولكن المهم أن نعرف أنه حتى على فرض صحة الفكرتين السابقتين فإن المعادلات الرياضية ستظل كما هى مهما اختلفت الفروض.

ولقد أدى امتداد واتساع الفكر الإنسانى بهذا المدى العظيم الذى استطاع أن يحققه الفلكى عن طريق آلاته المختلفة ـ أدى كل ذلك إلى تبديل صورة الكون بصورة أخرى . هذه الصورة الجديدة فى ذاتها لا تحطم كرامة الإنسان ولا شرفه ، بل على العكس من ذلك؛ فإن مجرد التسليم بقدرة الإنسان على فهم هذا الكون ـ على انفساح مداه وضخامته التى تعجز الكلمات عن تصويرها ـ مجرد التسليم بهذه القدرة ـ يزيد من شرف الإنسان وكرامته . ولا يفهم كذلك من تبدل صورة الكون فى نظر الفلكى أو فى نظرنا الآن أن ذلك قد يزيل فكرة الإله ، أو إمكان وجود عوالم غير العالم المادى، أو وجود مستويات شعور أو وعى أو إدراك تختلف عن تلك التى أعطيها معظم الآدميين . إن ما تم فعلا يعتبر كسبا إنسانيا فى اكتشاف جزء جديد أو حقائق جديدة فى هذا الكون الذى نعهده ، دون أن يوجد قانون علمى واحد، ودون أن يوجد عالم واحد ـ يستند إلى حقائق علمه ـ يكذب إمكانية وجود مثل هذه الآفاق أو تلك الحقائق؛ لأن العلم الحديث يحد حقل تخصصه ، ويقنع بتحديد منهجه.

ومع ذلك فنحن نسلم بأن هذه الصورة الجديدة للكون تثير مشاكل ثيولوجية وميتافيزيقية خطيرة وملحة . إنها تفرض علينا أن نراجع أفكارنا من جديد

حول الإله وطبيعة الكون والإنسان لكى نصل - كما وصل الفلكى - إلى صورة جديدة مناسبة . وإذا كنا قد فرغنا الآن من هذا التمهيد الطويل الذى خرجنا منه بحقائق هامة تتصل بقوى الادراك ووسائل المعرفة ، وطبيعة الحقيقة ، فإن الوقت قد حان لنعرج على الصوفية لنستمع إلى وجهات نظرهم، التى تعتبر فى كثير من الأحيان عصارة خبرتهم ، وحصيلة تجاربهم ؛ وسيكون تركيزنا على صوفية الإسلام بصفة خاصة .

المعرفة فى نطاق التصوف الاسلامى

يفرق بعض الصوفية بين لفظ «المعرفة» ولفظ «العلم» حيث يربط «المعرفة» بالتجربة المباشرة التى تنتج انطباعا خاصا أو لقانة مباشرة بموضوع المعرفة . أما «العلم» فهو أكثر عمومية ، حيث يدل على كسب المعلومات نقلا أو عقلا بالنسبة للإنسان . والمهم أن نلاحظ أن المعرفة تتطلب تجربة مباشرة ، بينما العلم لا يشترط التجربة . وبديهى أن كلا من العلم والمعرفة إنما يقصد بهما فى نطاق التصوف معرفة الله أو العلم به .

ويمكن أن يقال إن التميز بين اللفظين العربيين يلاحظ فى الاستعمال[1] القرآنى وفى الاستعمال العربى أيضا . ففى القرآن الكريم نجد الآية ١٤٦ من سورة البقرة ونصها «الذين آتيناهم الكتاب **يعرفونه كما يعرفون** أبناءهم» . ومعرفة الإبن هى ولا شك نتيجة اتصال مباشر واستئناس متواصل . وفى آية أخرى (٣٠ من سورة محمد) يخاطب الله جل جلاله الرسول صلوات الله عليه بقوله «ولو نشاء لأريناكهم **فلعرفتهم بسيماهم ، ولتعرفنهم فى لحن القول**» يريد بذلك

---

(١) انظر الآيات ٢٨٢ البقرة ، ٦ ، ١٧ آل عمران ؛ ٢٩ النساء ، ١١٦ المائدة . الخ ...

المنافقين . وفى هذه الآية نعلم أن التعرف على المنافقين هو نتيجة لقاء مباشر ، ورؤية علامات مميزة ، سواء فى الوجوه أو السلوك أو الحديث . ومعنى ذلك أننا نتعرف على المخبوء عن طريق أمارة ظاهرة أدانا إليها اللقاء المباشر أو الرؤية العملية .

وربما كان هذا هو السبب الذى من أجله لم تنسب المعرفة إلى الله جل جلاله حيث لم يرد وصفه بها فى القرآن ، على حين نجد العلم ـ وطابعه عام كما ذكرنا ـ يصلح لأن يتصف به الله والإنسان مع الفروق المقررة؛ وقد يؤيد ذلك الشريف الرضى فى حاشيته على شرح مطالع الأنوار وإن كان ذلك بطريق آخر [١] .

أما من حيث الاستعمال العربى فإننا نكاد نصل إلى نفس النتيجة مع التسليم بإمكان تبادل اللفظين فى بعض الحالات . والفرق بينهما يظهر جليا فى حالة التخصص الضدى حيث نجد أن المعرفة ـ فى هذا النطاق الخاص ـ ضد **الانكار** ، أما العلم فضده **الجهل** [٢] .

وربما كان قول ابن العريف الخاص بهذين اللفظين أوجز قول وأعمقه فى إيضاح الفرق بينهما فى الميدان الصوفى ، ويحكى ابن العريف هذا القول عن الله سبحانه وهو « المعرفة محجتى ، والعلم حجتى [٣] » أى أن المعرفة هى الطريق بما يتضمنه من مجاهدات وتجارب ، والعلم هو البرهان الثابت المتصل بالحقيقة.

وقد رأى الصوفية أن العلم ـ منسوبا إلى الإنسان ـ سبيله الرواية والدراية ، أو النقل والعقل ، وغالبا ما يعنى بالحقائق الثابتة . أما المعرفة فسبيلها التجربة

---

(١) انظر العاملى/ الكشكول جـ ١ ص ٣٩٧ .

(٢) انظر لسان العرب ٩ ص ٢٣٦ وقارن Lane, I, part 2, p.2013

(٣) محاسن المجالس ٧٥ .

وأداتها البصيرة أو القلب أو الوجدان أو الحدس، أو ماشئنا من ألفاظ تؤدى هذا المعنى الذى لا يقتصـــر على التأملات النظرية أو أوجه النشاط الفكرية أو التحليلات المنطقية المغرقة فى التجرد، وطبيعتها التجدد المستمر. ولكن ذلك لا يمنعنـــا من التنبيه على أن هنـــاك آراء أخرى فى توجيه التفرقة بين هذين الجانبين (١)

ويختلف الباحثون اختلافا مريرا حول إمكان المعرفة عن طريق البصيرة أو الوجدان، وقد عرضنا فيما سبق وجهات نظر بعض العلماء المحدثين خارج المحيط الإسلامى. وقد يرى بعض الباحثين أن نظام المعرفة الصوفية فى الإسلام، بل إن الاصطلاح نفسه مستقى من الغنوصية الهلينية الإشراقية. فكلمة « معرفة » تقابل لديهم تماما كلمة غنوص gnosis. والظاهر أنه قد راعهم مـــدى التطابق الذى يكاد يكون تاما بين النظامين. رغم ما بينهما عند الفحص الدقيق من فروق جوهرية سنشير إليها فيما بعد.

إننا ما نزال نصر على أن اعتبار التصوف .. فى أى زمان أو مكان أو دين - مثل العلوم النظرية تماما، وبالتالى يمكن أن تطبق عليه حرفيا قوانين التـــأثير والتأثر فى كل زاوية من زواياه، رأى يفقد الآن قدراً كبيراً من الاعتبار. لقد

---

(١) ومن أمثلة ذلك ما يراه بعضهم من أن « تبين الأشياء على الظاهر علم، وأن تبينهـــا على اكتشاف بواطنها معرفة، على حين يرى البعض الآخر أن العلم مباح للعامة، أما المعرفة فخاصة بالاولياء، ويقصد بذلك طبيعة السلوك الخاص الذى يزاوله الصوفية. ويقول أبو بكر الوراق « المعرفة معرفة الأشياء بصورها وسماتها » - وهذا ما يدل عليه القرآن — والعلم علم الأشياء بحقائقها » وربما كان قول أبى سعيد الخراز مفيدا فى هذا الصدد. ونصه « المعرفة بالله هى علم الطالب لله **من قبل الوجود له** ' والعلم هو بعد الوجود، فالعلم بالله أخفى وأدق من المعرفة به » . (انظر تعرف / ٦٦).

انتهت الفروض التى وضعت لأصل التصوف الإسلامى ، والقائمة على اعتباره جملة استعارات أجنبية - انتهت هذه الفروض بإلغاء بعضها البعض وتحطيمه نهائيا. وإنه لخير ألف مرة أن يدرس التصوف بجميع جوانبه دراسة عميقة ودقيقة فى إطار كل دين وكل بلد ، حتى يمكن لنا بعد ذلك - وليس قبل ذلك - أن نضع يدنا على أوجه التشابه فنفحصها لنرى منها ما يمكن أن يكون تشابهه دليل صدقه، باعتبار أنه نتيجة طبيعية لموقف إنسانى معين تحت ظروف معينة ، ولا يقل فى ذلك شأنا عن التجارب العلمية بالمفهوم الحديث ، كما يمكننا التمييز بين ما استعير للاستئناس أو البرهنة أو الشرح والتفسير وبين ما استعير للتأسيس والبناء .

وفيما يتصل بمشكلتنا الآن « المعرفة » نرى أنه لا يبدو غير طبيعى أن يتبنى الصوفية مصطلحاً يشير إلى طريقتهم الخاصة التى تعتمد على التصفية ، ما دام هذا المصطلح يفى بالغرض ، وما دام استعماله فى القرآن يؤيد هذا الاختيار - ربطه بالتجربة - . كما أن الرأى القائل بأن العنصر النفسى والذاتى الذى يشكل أساس المعرفة الصوفية كتجربة لا يتقيد بزمان معين أو جنس أو ثقافة معينة - نرى أن هذا الرأى ما زال يلقى الكثير من التأييد [1] .

وقبل أن ندخل فى مناقشة الأساس العام الذى بنى الصوفية عليه فكرتهم عن « المعرفة » نود أن نلمس نقطة تناقض بعض أقوال الصوفية حول هذه المعرفة . فالواقع أن هذا التناقض يظهر جليا إذا وضع الباحث فى اعتباره جهة أو زاوية معينة ، ولكن إذا لاحظ تعدد الجهات أو الزوايا زال التناقض « لانفكاك الجهة » كما يقال . فالجنيد مثلا رغم وضعه أوصافا كثيرة للمعرفة

---

(١) انظر مثلا: المواقف للنفرى، نشرة بروفسور أربرى (A.J.Arberry) موقف ١٠ ص ١٨٨ وقارن تعليقاته ،

يقول فى بعض ما يروى لنا عنه « المعرفة وجود جهلك عند قيـــام علمه » كما يقول أيضا « هى العارف والمعروف » ، وسهل بن عبد الله التسترى يقـــول « المعرفة هى المعرفة بالجهل » وذلك أخذا من قول الصديق أبى بكر رضى الله عنه « سبحان من لم يجعل للخلق سبيلا إلى معرفته إلا بالعجـــز عن معرفته » ولكن التسترى نفسه هو الذى يقول « العلم يثبت بالمعرفة ، والعقل يثبت بالعلم ، أما المعرفة فإنها تثبت بذاتها » وقول التسترى الأخير يضع فى الاعتبار ما يطلق عليه « المعرفة الأصلية » التى تثبت الربوبية عن طريقها .

وأهم ما نلاحظه أنه رغم ما قد يبدو من تباين بين التعاريف أو المفاهيم ، فإن المعرفة لديهم تـــكاد تدل على مدى **تطور كيان الصوفى كله** ، وأنهـا **تعكس الطاقة الانسانية أكثر مما تصور الوسع الالهى** . فالمعرفة فى جملتها ثمرة لطول التعامل مع الله، وقد تورث معرفة الخلائق ، وإن لم يسبق للانسان مقابلتهم والربط محكم بين المعرفة والسلوك والوضع النفسى الخاص بالصوفى . يقـــول الشبلى « من علامة العارف أن يرى نفسه فى قبضة العزة ، يجرى عليه تصاريف القدرة ، ومن علامة المعرفة المحبة . لأن من عرفه أحبه » . ولكن ذلك لا يعنى أن يظهر العارف دالته على الناس ، وألا تكون معرفته سببا فى التقليل من شأن سواه ، وألا يترتب على ذلك افتئات على القوانين أو العقائد الثابتة يقول ذو النون « علامة العارف ثلاث : لا يطفىء نور معرفته نور ورعه ، ولا يعتقد باطنا من العـــلم ينقض ظاهرا من الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله عليه وكرامته له على هتك أستار محارم الله تعالى»(١) .

ويشير بعض الباحثين (٢) العرب إلى أن أبا القاسم الجنيـــد (المتوفى سنة

(١) قارن الحلية /٩/ ٣٤٠ وما بعدها

(٢) الأستاذ الدكتور على عبد القادر فى كتابه .
The Life, Personality and Writings of al-Junayd, P 97

٢٩٧ هـ) يعتبر فريدا فى رأيه فى أن المعـــرفة نوعان : المعرفة الأولى - وهى عقلية - ، والمعرفة الثانية - وهى وجدانية . ولـكننا نلاحظ أن هذه الفـكرة تناقض تصريح الباحث نفسه؛ حيث ينقل عن الجنيد قوله «إن طبيعة المعـــرفة دائمـا واحدة » ، والحقيقة أن الباحث واجه ما سبق أن نبهنا عليه من قصر توجيه النظرة إلى زاوية واحدة . ولو أخذنا فى اعتبـــارنا هذه النقطة لضمنا أن تسلم أحكامنا فى كثير من المسائل . فالجنيد -والصوفية - تقريبا بلا استثناء -يبيحون التبادل بين لفظى « المعرفة والعلم » عند مرحلة خاصـة، هى مرحلة تثبت المعرفة وانطباقها مع الحقائق الكلية، بحيث تصبح صنوا للعلم، وإن لم تتخذ طريقه؛ ولـكن ذلك يغلب فى آخر مراحل المعرفة ، حين تـكتمل حياة الصوفى الروحية . وهم كذلك مجمعون على أن هناك لقاء مباشرا مع الله ، فيه تحصل المعرفة بطريقة تختلف تماما عن طريقة العقل العادى . وتقدر قيمة المعرفة بدرجة القرب الذى يحدده عاملان مهمان ؛ درجة الشفافية الروحية ، ومدى الفضل الإلهى . وما قـول ابن العريف السابق اقتباسه إلا شاهدا على ذلك .

ويقال (١) إن ذا النـون المصرى (المتـــوفى سنة ٢٤٥ هـ) هو أول من أوضح الفرق بين المعرفة والعلم ، وذلك ليفصل بين وسيلة وطبيعة الحقـائق التى يصل إليها الصوفى ، وبين طريقة علماء الظاهر أو علمـــاء الرسوم كما يسميهم الصوفية . غير أننـا نرى أن ذا النون لم يـكن إلا معبرا عن وجهة نظر كل صوفى تقريبا ؛ فمن المعلوم أن الصوفية كانوا يعجبون دائما بقول أحدهم للعلماء التقليديين : « أخذتم علمـكم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنـــا عن الحى الذى لا يموت (٢)». ويريد بذلك أن هؤلاء العلماء ينقلون معلومات سجلهـــا رواة

---

(١) من أصحاب هذا الرأى المستشرق نيكلسون خصوصا فى كتابه
The Idea of personality in Sufism, P.9

(٢) ينسب هذا القول إلى أبى يزيد البسطامى وإلى صوفية آخرين .

مختلفون قد ماتوا وخلفهم رواة آخرون فى سلسلة طويلة ، بينما يأخذ الصوفية علمهم مباشرة من الله الذى يفيض عليهم بقدر ما تجود به أفضاله ومكارمه ، وما تسمح به طاقات نفوسهم .

ولكى تتضح أمامنا قضية المعرفة الصوفية ننتقل الآن إلى الأساس الهام الذى بنى عليه الصوفية نظريتهم فى كل من المعرفة والفناء والتوحيد . ويمكن أن نشير إلى ذلك الأساس بكلمة « الميثاق » ؛ **فالميثاق** هو أساس كل من **المعرفة والتوحيد** الخالص **والفناء** كما يعرضه التصوف فى الإسلام . وفكرة الميثاق يشير إليها القرآن فى كثير من آياته ، ولكن الآية المعنية فى هذا الصدد هى آية ١٧١ من سورة الأعراف « وإذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ، ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ..... »

لقد فسرت هذه الآية تفسيرات شتى فى المحيط الإسلامى ، فمن العلماء من ذهب إلى أن الآية تشير إلى حادث تاريخى خاص بفئة أو بأمة من الناس ، ومن العلماء من فهمها على أنها تعبير عن لقاء فعلى بين الله وجميع الخلق قبل أن تتلابس أرواحهم بأبدانهم . ومنهم **من رأى أن الآية لاتعنى اكثر** من أن الله جل جلاله قد وضع فى الإنسان عقلا يستطيع أن يتعرف به عليه ، وأن يقر بربوبيته ضرورة لما كانت دلالة العقل على الله دلالة ضرورية ، فكأن الله استشهد الناس ، وكأن الناس قد شهدوا فعلا بالربوبية ، أما عن وقوع لقاء بهذه الصورة فإنه لم يتم ، لما يترتب على ذلك من نتائج دينية وعقلية غير مقبولة .

ويستند هؤلاء الأخيرون أولا إلى حرفية الكلمات الواردة فى الآية ، ويصلون من ذلك إلى أن الآية لا تعنى أكثر من ذلك القدر المشترك بين الناس جميعا وهو العقل والتمييز .

ويستندون ثانيا إلى أدلة عقلية. منها استحالة وقوع ذلك بعد اتصال الأرواح بالأبدان، وإلا لأمكن كل إنسان تذكره، لأن المعقول أن يكون ذلك - على فرض وقوعه - عند بلوغ الإنسان - مرحلة التكليف وفهم الخطاب، وهذا لم يحدث. ويستحيل كذلك أن يكون قبل تلبس الأرواح بالأبدان لأن فى ذلك تسليما بسبق وجود الروح للبدن مما يستدعى قدمها، ولا قديم إلا الله.. وحتى إذا فرض إمكان سبق وجود الروح على البدن بقدر من الزمان - وبذلك لا تكون قديمة - فإن تعددها وتميزها وتحددها لا يمكن أن يلتمس له أساس عقلى مفهوم؛ لأن المعروف أن النفوس إنما تتميز بعد تحققها بأبدانها، وظهور انطباعاتها وتصرفاتها المترتبة على هذا التحقق. وهذه الأدلة قد تبدو ذات وزن من الناحية الشكلية، ولكنها ليست أسعد حظا من كثير من أدلة المتكلمين، تلك الأدلة القائمة على أساس خاطىء فيه تطبق مقاييسنا العقلية على ماليس من شأنه أن يكون مجالا للتطبيق، وهو المجال الروحى أو النفسى من حيث حالته الأولى وبطريق الأولى الجانب الالهى.

إن علم النفس لايملك أن يقول كلمة واحدة فى هذا الصدد، وعلم الكلام يلبس ثوبا مستعارا يشف عن تهافته حين يتوهم أنه يستطيع انتزاع أدلة عقلية لكل عقيدة أو تفسير أية ظاهرة ولو ميتافيزيقية، بالرغم من أن الأساس الإسلامى نفسه يدعو إلى أن هناك حقائق إلهية وروحية تتأبى على العقل. وإلا فما معنى قول هؤلاء مثلا: على أى أساس ستتميز الأنفس وتحدد وتتعدد قبل اتصالها بالأبدان؟ وكأن هؤلاء يظنون أن وسائل الله تضيق عن هذا التمييز قبل الخلق، أو أن نظام الوجود الروحى يماثل تماما نظام وجودنا الآن، وفى هذا خلط شنيع. ثم من قال إن الله قديم؟ أقاله الله نفسه - جل جلاله أم قاله رسول الله صلى الله وسلم؟ الواقع أن لفظ قديم لم يرد فى القرآن مطلقا منسوبا إلى الله

عز وجل، إن استعماله فى القرآن اقتصر على وصف شىء مرذول أو شىء تافه فى مثل الآيات « إنك لفى ضلالك القديم[١] » و« كالعرجون القديم[٢] ». إن اللفظ الذى استعمله القرآن فى نطاق الأزل والأبد هو ما يشير إلى أنه جل جلاله فوق هذه المقاييس، بدليل إطلاق الألفاظ المتضادة فى عرفنا الإنسانى على الله سبحانه فهو « الأول والآخر والظاهر والباطن » وما ذلك إلا ليدلنا جل جلاله على إحاطته وتأبيه على كل المعايير والمقاييس الإنسانية ، إذ يستحيل فى عقلنا أن يكون الشىء أولا وآخرا فى الوقت نفسه ، باعتبار واحد ، بل قد يكون ذلك باعتبارين مختلفين . أما هو جل جلاله فهو الأول بكل اعتبار ، وهو الآخر كذلك بكل اعتبار ، وهو الظاهر بكل اعتبار، وهو الباطن بكل اعتبار. فإن قلت كيف ؟ كان السؤال نفسه خطأ لأن « الكيف ، ولم ، وأين ، ومتى، مفاهيم دون الألوهية ولا تخرج عن نطاق الزمان والمكان .

ولا نريد أن نحيل هذه النقطة إلى معترك فلسفى وكلامى ، وإنما نريد فقط أن نذكر أنفسنا بذلك الاتجاه الخاطىء الذى يصر فى إلحاح على أن يعتبر المقاييس العقلية المحدودة صالحة للتطبيق على كل شىء ، والعجيب أن نجد فى علم الكلام مثلا أو فى الفلسفة النص على عدم التماثل بين الله والخلق ، وفى نفس الوقت تناقش فيه صفات الله أو علاقاته بخلقه ، وكأنها صفات قابلة للتحديد والتقويم ، تصلح ميدانا لتطبيق مقاييسنا العقلية ، فينفى منها ما تدل المقاييس على عدم ملاءمته ، ويكذب منها ما تشهد المقاييس له . وكان الأولى فيما يمس الروح والذات الإلهية ، أن يقتصر فيها على ما يرد إلينا عن طريق

---

(١) سورة يوسف : آية ٩٤ .

(٢) سورة يس : آية ٣٨ .

وحى موثق ، فالله أعلم حيث يجعل رسالته، وهو وحده بصير بمخلوقاته « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير ؟ » .

والتفسير التاريخى لآية الميثاق ، باعتباره مختصا بأمة أو فئة معينة يحتاج فى دعمه إلى بعض الأضواء من أخبار أسباب النزول وما إلى ذلك .

وأيا ما كان الأمر،فإن الصوفية لم تقلقهم بعض الاعتراضات التى أثيرت حول فهم الآية على أنها تسجيل لإشهاد حقيقى بين المخلوقات وبين الله جل جلاله فى مرتبة من الوجود تغاير المرتبة الحالية . وعلى ذلك ففى رأى الصوفى أن كل روح أو كل نفس شاهدت ربها وأقرت بربوبيته، وهذا الاقرار كان حتميا لأنها صنعته المباشرة وهى فى عالم الحق لا تنطق إلا الحق ، تماما كما فى يوم القيامة حين تشهد الجوارح على صاحبها ، أو يصدق الكافر فى إجابته .

واذا تقدمنا خطوة أخرى فى البحث وسألنا:على أى مستوى من الوجود كانت هذه الأنفس فى رأى الصوفية ؟ وجدنا أن الاجابة يمكن أن تتضمن ما يلى : يتفق الصوفية على أن الميثاق أخذ على الخلائق قبل هبوطهم إلى الأرض ، ولا يترتب على ذلك مشاركة هذه الأرواح أو الأنفس لله فى صفاته أو فى طبيعته ، لأن ذات الله سبحانه بما هى هى لا توجد كلمة واحدة من تراث البشر تصلح فى الإشارة إليها غير كلمة « الوجود » ، وحتى هذه الكلمة لا تحمل المعنى الإلهى الدقيق .

ولكن إذا كان هذا هو اتفاق الصوفية ،فإننا نجد فى أقوالهم ما يشير إلى ما يمكن أن نطلق عليه «اتجاهين» فى تصور حالة الأنفس أثناء أخذ الميثاق عليها من حيث مرتبة الوجود التى كانت تتمتع بها إبان هذا اللقاء . ففريق منهم وعلى رأسهم ذو النون المصرى - ت ٢٤٥ هـ وسهل بن عبد الله التسترى ت ٢٨٣هـ يرون أن الأنفس كانت واعية بذواتها ، حاضرة بعقولها ، محددة بخصائصها الفردية،ومن

ثم وعت خطاب الله جل جلاله فأجابت وهى بكامل وعيها وتمييزها . وعلى ذلك فالآية تشير إلى مشهد حقيقى ، وتجربة حية ، فيها عرفت النفوس ربها وهذا ما يطلق عليه الصوفية « المعرفة الأصلية » أو القديمة ، وإلى هذا اللون من المعرفة يشيرون فى بعض نصائحهم مثل قولهم « لا تكونوا أبناء الدهر ، وكونوا أبناء الأزل » ويريدون من ذلك أن يوجه الإنسان اهتمامه وكيانه كله ليظفر بمثل هذا اللقاء المباشر الذى فيه يتلقى عن الله بلا واسطة أو يظفر فيه بصفاء نفس ينطق عنه ، وينزع الى الله ولا شيء غير الله سبحانه . ولا يشغل بال الصوفى مطلقا أى اعتراض فلسفى أو كلامى على مفهوم الأزل عنده ، ما دام هذا الصوفى يتصور أن الخلق من حيث التحقق بالفعل المحدد قد وقع فى زمان ـ وإن يكن قديما ـ وأن الله جل جلاله فوق كل الاعتبارات والمقولات . ومن ثم فلا يزعج الصوفى ما يمكن أن يثير تصوره فى علاقة الله بالخلق من مآخذ فلسفية أو جدلية .

يرى هذا الفريق اذن أن النفوس استدعيت لهذا اللقاء[1] فحشرت الى حضرة الله كهيئة الذر ، مع تحقق عنصر التعقل فى كل ذرة منها ، ومع وجود الخصائص المميزة لكل نفس على حدة . ويبدو أن هذا الفريق قد ركز عقله ووجدانه على هذا النص القرآنى مرددا إياه باللسان تارة، وبالقلب تارة،واستبطن مفهوم النص ودام استحضاره له، حتى طبع فى ذاكرته وشعوره كتجربة فعلية تتحدث الآية عن ذكراها الخالدة . وقد نجد من علم النفس ما يعيننا ويؤيدنا على هذا التحليل .. بل إن من الظواهر المماثلة لذلك فى ميدان التصوف نفسه ما يصل اليه الصوفى فى حالة نفسية نتيجة لترديد اسم الله نطقا ، ثم قلبا ، حتى يحتل الاسم أو ذكراه منطقة الشعور بأسرها ، بحيث يفسر كل شيء فى نطاقها ، وبحيث يكون

(١) على خلاف كبير من حيث الموضع أهو فى الجنة أو فى الأرض .

المضمون الشعورى واللاشعورى قريبى التماثل . وهكذا نجد من تصريحات هذا الفريق ما يدل على أنهم يتذكرون فعلا هذا اللقاء وعلى حد تعبير أحدهم ـ ذى النون المصرى ـ فإن هذا النداء الربانى ما تزال ترن أصداؤه فى الآذان ، ويعنى بذلك أذنه هو . بل إن بعضهم ينبئنا أنه لا يتذكر هـــذا اليوم فحسب ، بل يتذكر الهيئة التى كانوا عليها ، ويتذكر رفقاءه وتلاميذه ، وقد عرف من يفتح له على يديه ، ومن يتعثر فى طريقه ، بل قـد عرف فى ذلك اليـوم من كان على يمينه ومن كان على يساره . بهذه الصورة الواضحة، وهذا التأكد الصريح يحدثنا سهل بن عبدالله التسترى[1] ، وسنشير فى دراستنا الخاصة بهذا الصوفى الكبيرإلى الملابسات والدوافع والعوامل التى ساهمت فى تكوين مذهب هذا الصوفى العظيم. وإلى هذا الحد نكتفى بالقول بأن هذا الفريق الذى يرى إيجابيـة الدور الذى قامت به الخلائق فى إجابتها دعوة الله وسؤاله « ألست بربكم » كان من الفئة التى يكثر لديها ترديد النصوص المقدسة، أو العبارات الملتهبة التى تجذب الإنسان إلى العيش فى نطاق المغزى الروحى للنص المقدس ، أو التى تجسـد المعانى وتملأها حيوية ، حتى تستحيل تجربة فعلية فى المجال النفسى ، وهو أهم الجوانب فى نظر الصوفى . وقد ينفعنا كمفتاح فى هذا الصدد ما يقوله ابن عطاء الله السكندرى أو عبد القادر الجيلانى عن قراءة الصوفية ـ أو أدبهم فى قراءة القرآن . والمراحل التدريجية التى يمر بها الصوفى فى هذه القراءة ، وكيف يتمثل القرآن مقروءا من صحابى، ثم من النبى صلى الله عليه وسلم. ثم موحى به إلى النبى من جبريل عليه السلام، ثم مرقوما فى لوح محفوظ وملقى به إلى كيان جبريل ، ثم فيضا مباشرا من الله جل جلاله .

وقد بينا فى إلحاح ضرورة فهم فكرة الصوفية عن القرآن فهما كاملا يمثـل

جانبيه الكبيرين : كوحى تفضل به الله فى مجال التاريخ ، وكنبع ثر معبر عن حقائق إلهية لا نهائية . وباختصار، كحبل ممدود من الله لإنقاذ من يتعلق بهرغبة فى الخلاص ، ومن يتسلق طياته بغية الوصول إلى من مده .

ويكاد يكون تحليلنا لرأى هذا الفريق الذى يذهب إلى أن الميثاق مشهد حقيقى صحيحا إذا استشرنا أقوال بعض [1] الصوفية الآخرين الذين يسمون هذا الرأى بالصدق من الناحية الشعورية لقائليه ، وإن كان ذلك لا يعنى صدقه فى الواقع كما يقول هذا البعض . ويكاد يستخدم هذا البعض كلمات مشابهة لما استعملناه فى هذا البحث حيث يقول أحدهم : إن الخطاب الالهى خطرفى ذاكرة هؤلاء نتيجة التخيل المركز حتى ثبت . والواقع أننا نرى الاعتراض القائل بأن هذه التجربة لو كانت حقيقية لتذكرها كل الناس ليس اعتراضا جديا ؛ فانتقال الإنسان من حالة وجودية إلى حالة أخرى قد يكون مبررا لهذا النسيان، خصوصا إذا كانت التربية الخاصة المتباينة لأفراد الناس ليست مبنية على تصور وجود مثل هذه التجربة ، بل ربما لا تحاول حتى مجرد العناية بمبدأ الألوهية أو بجوهر الدين أو بالحقائق الروحية . ولا يعنى ذلك أننا نقطع بأن التجربة قد وقعت بالفعل بصورة لا تقبل شكا ، وإنما نريد أن نوضح أن الاعتراضات الموجهة إلى هذه الفكرة ـ كتجربة ـ تخطىء جميعا فى تطبيق ما ليس من شأنه أن يكون صالحا للتطبيق فى هذا المجال . وإذا تدبرنا الآية الكريمة، وجدنا أن حكمة الاستشهاد كما تدل عليه الآية، هى عدم تمكين الأبناء من الاحتجاج بإشراك الآباء وتبعيتهم لهم فى ذلك « أن تقولوا إنا كنا عن هذا غافلين ، أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل، وكنا ذرية من بعدهم، أفتهلكنا بما فعل المبطلون [2] » ومعنى ذلك

---

(١) من أمثال ابن عربى ــ قارن الفتوحات .

(٢) الأعراف ــ ١٧١ .

أن العدل الالهى اقتضى أن يكون كل فرد فى مستوى المسئولية المستقلة حيث لاتزر وازرة وزر أخرى، وعلى كل ففى الآية جوانب أخرى جديرة بالبحث من حيث حقيقة الإشهاد على النفس ، ومن حيث الإجابة المحكية عن الخلق لا يتسع لها المقــام هنا .

أما الفريق الآخر وعلى رأسه أبو القاسم الجنيد — الملقب بسيد الطائفـة والمتوفى سنة ٢٩٧ هـ فمع اتفاقه مع الفريق الأول فى كون الميثاق قد تم فعـلا قبل الهبوط إلى هذا العالم، فإنه يرى أن مرتبة وجود الخلائق فى تلك المرحلة كانت أقل بكثير من الناحية الإيجابية — من تلك المرتبة التى أشار إليها الفريق الأول. لقد كان الخلق فيما يرى الجنيد حقائق متميزة بحضرة الله جل جلاله ، ولكن هذه الحقائق لا تتمتع بأى وجود سوى ما يمنحه الله جل جـلاله لها بمقتضى الحكمة الإلهية ، وعلى ذلك فلم تكن إجابة الخلق على السؤال الربانى « ألست بربكم » إلا نتيجة لتدخل إلهى ؛ حتى إن الجنيد ليرى أنها إجابة تولاها الله عنهم لأنهم كانوا فى حالة فناء تام، بحكم قانون الحضرة الإلهية التى لا يقف أمامها أى كائن إلا أن يشاء الله ، فيهب لتلك النفوس ما به تقوى على روعة اللقاء . وحتى فى هذه النقطة لا يمكن أن تدعى تلك النفوس أى شىء من الإيجابيـة بين يدى الله. وقد يتغز إلى ذهن الباحث أنه بناء على هذا الرأى الجنيدى فنحن أمام مذهب أفلاطونى محض، يتعلق بالمثل المشهورة التى تعتبر حقائق ثابتة . وقد يتأكد الشبه تماما إذا قابلتنا عبارات كثيرة جنيدية تشير إلى تغرب أرواح الأفذاذ وتألمها للفراق المفجع الذى تعانيه من جراء بعدها عن هذا المقام الأول ، وتزيد الصورة وضوحا إذا سمعنا الجنيد يضيف إلى ذلك أن هـذه الأنفس أو الأرواح قد تستروح لرؤية مظاهر الجمال الطبيعية من خضرة وماء وقبة زرقاء ؛ لأن تلك المناظر تذكر بجمال أزلى سابق . بل لقد يجد المرء عبارات جنيدية تقابلها تماما

عبارات أفلاطونية وأفلوطينية، ومن ثم فقد يجد الباحث نفسه أمام ظاهرة من ظواهر الاستعارة أو قضية من قضايا التأثير والتأثر، كاملة البنيان، واضحة المعالم. وقد يعزز هذا الموقف الإمكانيات التاريخية لحدوث مثل هذا التأثير وقبول مثل هذا التأثر؛ فالفكر الهلليني المختلط باليوناني ترجم إلى العربية قبل عصر الجنيد إلى آخر كل هذه الخطوات التي يتخذها الباحث.

أما موقفنا نحن فهو واضح كل الوضوح، وهو أننا نفرق بين الاستعارة من الخارج وبين التأثر بما يستعار. أو بعبارة أدق نفرق بين ما يستعار ليكون وسيلة تعبير لشيء لا نجد كيف نعبر عنه، وبين استعارة كاملة لشيء ليس له وجود في المحيط المستعار له. في الحالة الأولى ما نأخذه هو كيفية الأداء مع وجود حقيقة الشيء المؤدى؛ وهذا النوع من الاستعارة لم يقتصر على الخارج، بل شمل أرجاء المحيط الإسلامي من حيث فروع التخصصات المتعددة؛ فمصطلحات الفقهاء ورجال الحديث والأدب والبلاغة والنحو والصرف كانت كلها مصادر مفتوحة للتصوف الاسلامي، يستمد منها ما يشاء ويطوعها كيف يشاء، ولعل من الطريف أن تجد فلسفة روحية عمادها القواعد النحوية — مصروفة طبعاً عن معانيها الأصلية. أما في الحالة الثانية ففيها استعارة الفكرة التي ليس لها وجود أصلا في المحيط المنقولة إليه تلك الفكرة، وبالطبع إذا لم تكن الفكرة موجودة فإن التعبير عنها يكون بداهة غير موجود.

وكم مرت بالصوفي تجارب وخواطر تمنى أن يجيد التعبير عنها دون جدوى، حتى إذا صادفه بيت شعر أو آية قرآنية أو حديث نبوي أو حكمة أو مثل سائر مهما اختلف مصدره، التقطه وفرح به، ولا يعنيه في قليل أو كثير المناسبة الخاصة التي هيأت لإنشاء هذا القول أو تلك الحكمة، ما دام القول أو الحكمة تعبر عما يجيش بصدره. فالجنيد نفسه حين كان يجلس إلى الطرب يظل صامتاً

ثابتاً لا تأخذه هزته ولا تبدو عليه آثاره ، على حين أن أغلب المستمعين قد يؤثر فيهم الطرب فيهتزون أو يتمايلون — كما نفعل نحن مثلا حينما نستمع إلى موسيقى توقيعية ، فإننا نحرك أرجلنا أو أيدينا تحريكا مطابقاً للوحدات الموسيقية — فإذا سئل الجنيد عن سبب عدم تأثره ومشاركته لأصحابه هذا الطرب، وجد أن خير وسيلة لشرح حاله الحقيقى - وهو أنه طرب يحلق به الطرب إلى آفاق بعيدة ، دون أن تبدو عليه بادرة — هى الآية القرآنية الآتية، حيث إنها أبلغ قول فى هذه المناسبة فيتلوها وهى « وترى الجبال تحسبها جامدة وهى تمر مر السحاب » . والصوفى يستمع إلى هذا الشعر الماجن الذى يدعو إلى انتهاز الفرصة فى احتساء الخمر بكئوس كبيرة ملأى قبل أن يحل رمضان ، ذلك الشهر الذى لا يتناسب مع مثل تلك اللذات ، هذا الشعر القائل :

إذا العشرون من شعبان وات ... فلازم شرب ليلك بالنهار
ولا تشرب بأقداح صغار ... فإن الوقت ضاق عن الصغار

وقد يجد الصوفى هذا الشعر معبرا عن حالته النفسية الراهنة — لا من حيث ميله إلى اغتنام الأيام القليلة الباقية من شعبان فى إشباع رغبات النفس — فقد يكون لديه قلق نفسى لما فرط فى جنب الله، فلا يلتقط من الشعر إلا هذه الفكرة وهى أن الوقت ضاق ، وأن رؤية هذا كانت متأخرة . وهنا تتحول الكئوس فى وجدانه إلى مفاهيم أخرى ، وصغرها وكبرها إلى معنى آخر ، والخمر ذاتها تصبح رمزا لمعنى خاص فى نفسه ، وهكذا قد نراه ينشد هذا الشعر باكياً . فإذا قلنا مثلا إنه قد يفهم من تولى العشرين من شعبان انقضاء معظم عمره على اعتبار أن العشرين بالنسبة للشهر تكون ثلثيه ، وأنه قد يفهم من ملازمة الشراب ليلا ونهاراً دعوة الله بالغداة والعشى والصبر على ذلك، إذا قال لنا الصوفى ذلك، خف عليه اعتراضنا ، وراجعنا أنفسنا مرات قبل أن نتهمه .

ونعود إلى ظاهرة الارتياح إلى مناظر الجمال التى وردت فى عبارات الجنيد فنقرر أن ارتياح النفس إلى مثل تلك المناظر أمر طبيعى تشهد له تجاربنا جميعاً على اختلاف نوازعنا ، وظروفنا ، وكل ما فى وسع أى إنسان أن يجيب به إذا سئل لم ترتاح إلى مثل تلك المناظر ؟ أن يقول لأنها جميلة ، أما لماذا كان الجمال نفسه مصدر متعة وكيف كان مصدر متعة ، فلا يملك العلم أن يقول فى ذلك إلا من الموقف الوصفى ، الذى يقرر ما يدور ، دون النفاذ إلى العلل البعيدة بالمعنى الكامل للفظ العلل .

أما كون هذا الجمال الأرضى يذكر بجمال سبق أن تمتعت به النفس ، فغاية ما تشير إليه تلك الفكرة ، هو أن هذه الحياة أو هذا الوجود الذى نحياه الآن قد سبق بوجود آخر فى مرتبة أخرى . وقد أشرنا فيما سبق إلى أن هذه الفكرة كانت إحدى المعانى التى فهمت من الآية القرآنية الكريمة الخاصة بالميثاق . وليس معنى ذلك أننا نقطع بعدم الاستعارة ، بل إننا نقول : حتى على فرض ثبوت الاستعارة الحرفية ثبوتاً قاطعا ، فإن البذور الأساسية لهذه الفكرة نجد أصولها وتربتها فى القرآن الكريم ؛ وهنا نجد أنفسنا أمام مشكلة تفسير القرآن . غير أننا مازلنا نكرر أن الموقف الصوفى لا يستدعى جدلا ، لأنه لا يريد تفسير القرآن ليستنبط أحكاما فقهية أو عقائد كلامية أو ظواهر بلاغية . فليس هذا من شأنه ، بل ليكتشف نفسه ، ويطور روحه ، ويعمق تجربته ، وكل ما يساعد على ذلك فهو مقبول لديه ، وقد ضربنا أمثلة لذلك فيما سبق من محاضرات ، وبينا أن آية من القرآن قد تنزع من سياقها ليعبر بها عن حالة نفسية دون أن يظن الصوفى أنه ينال بذلك من القرآن أو يستخف به ، بل على العكس ، إن ذلك يدل على طول مصاحبته للقرآن واعتماده عليه ، حتى فى تدرجه الوئيد فى معراجه الروحى . والمثال الذى عرضناه للجنيد فى هذه المحاضرة يسير فى نفس الاتجاه . ويمكن أن

يضاف إليه مثال الصوفى الذى بكى حين سمع الآية القرآنية « كلا سيعلمون ثم كلا سيعلمون » ، وأنشد :

ستذكرنى إذا جربت غيرى   وتعلم أننى لك كنت كنزا

ويمكننا أن ندرك السبب الذى من أجله اختلفت وجهة نظر الجنيد ومن تبعه عن وجهة نظر ذى النون والتسترى ومن تبعهما ، من حيث إيجابية الموقف الإنسانى فى إجابة الخطاب الربانى كما يقول الآخرون ، وعدم إيجابيته كما يقول الأولون . وهذا السبب مبنى على اختلاف وتصور الهدف من الخطاب الإلهى أو من الاستدعاء الربانى — إذا صح التعبير — فذو النون والتسترى ومن لف لفهما، يرون أن الاستدعاء إنما هو لإثبات — **الربوبية** ولابد أن تقتضى الربوبية مربوبا ،أى كائناً مخلوقاً تظهر عليه دلائل الربوبية وصنعتها، ولايتم ذلك على الوجه الأكمل إلا إذا كانت الأنفس أو الأرواح متمتعة بكيان إيجابى مستقل، ينطق إيجابيا بمربوبيته لله عند استشهاده — أى طلب الشهادة منه بدليل أنهم أجابوا عن السؤال « ألست بربكم » قالوا « بلى » ولايصدر هذا القول إلا عن كائن عاقل واع [1].

أما الجنيد وتابعوه ، فانهم يرون أن الاستدعاء يهدف فى نهايته إلى إثبات « **الوحدانية** » ولاتثبت الوحدانية فعلا إلا بفناء ما ومن عداها ،بحيث تكون الحالة ترجمة حقيقية عن هذه الوحدة . وكأن فى ذهن الجنيد فى هذه النقطة الآية القرآنية « شهد الله أنه لا إله إلا هو » حيث قدم شهادة الله لنفسه بنفسه حيث لم يكن سواه سبحانه ، ثم قالت الآية بعد ذلك « والملائكة وأولو العلم » ومعنى هذا أن هذه الشهادة لم تتطلب إلا من فئات خاصة بعد شهادة الله ذاتها . وهكذا نلمح فى فكرة الجنيد النقاط الآتية :

---

(١) راجع «سر الربوبية» بين التسترى وابن عربى فى بحثنا بعنوان «الألوهيةوالتصوف».

١ ـ الاستدعاء لإثبات الوحدانية .

٢ ـ الشهادة الحقيقية بالوحدانية لاتصدر إلا من الله نفسه جل جلاله .

٣ ـ شهادة غير الله قاصرة على الفئات الممتازة من ملائكة وعلماء بالله .

٤ ـ تقتضى شهادة غير الله فى مقام الوحدانية الفناء التام عن ذاتية الشاهد وثبوت المشهود .

٥ ـ يعتبر الفناء فى هذا المقام وجوداً حقيقياً ؛ لأنه لايمثل تقيداً أرضياً أو أنانياً .

٦ ـ تشكل هذه المرحلة قمة الحياة الروحية التى تحاول أن تستعيد تلك المرتبة السابقة .

٧ ـ تلتقى قضايا المعرفة والفناء والتوحيد جميعا عند هذه القمة .

٨ ـ من الممكن فى نظر الجنيد أن يشهدك الله فناءك فى وجودك وأن يشهدك وجودك فى فنائك؛ بالضبط كما يمكن أن ترى تمام وجودك فى وجودك . وإذا أردت أن تقرب لنفسك هذه الصورة التى قد تبدو معقدة للغاية ، حتى أن أغلب الباحثين طرحوها ومروا بها مر الكرام ، فما عليك إلا أن تستحضر تجاربك الماضية أو الحالية ، وتنصب من نفسك عليك حكما يرى تصرفاتك فستنقد نفسك، وتمدحها بناء على ماترى، وكأنك شخصان لاشخص واحد . وقد يكون الإنسان فى نعمة فرحا مسروراً، ثم يكون لديه القدرة فيتخذ فرحه ونعمته مادة لتفكيره وقضائه . وإننا نشك أن توجد هذه القدرة أو ماينا ظرها فى حيوان غير الإنسان . فالإنسان ربما كان هو الكائن الوحيد الذى ينظر إلى الخلف وإلى الأمام فكرياً وروحياً بحرية مطلقة . ونعتقد أن الإشارات القرآنية القاضية بأن الانسان سيحاسب نفسه بنفسه قد تعين فى هذا الصدد « اقرأ كتابك، كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا » وقد قطع علم النفس التحليلى خطوات

لابأس بها فى سبيل تأكيد تسجيل نتائج السلوك وطبعها فى أعماق اللاشعور، بحيث يمكن إثارتها واستدعاؤها بوسائل خاصة .

وقد يقرب إلينا الفكرة أيضاً ما نستعمله من عبارات بلاغية نجمع فيها من الأضداد مايحيل الفكرة إلى متناقضات من الناحية الشكلية مع سلامتها من الناحية الموضوعية؛ كما إذا قلنا مثلا إن فلانا يشعر بالذل فى موطن العز ، ويشكو الفقر المدقع وسط القصور والضياع والذهب الى آخر هذه العبارات .

كل ما سبق كان مما يتعلق بالأساس العام الذى يتخذه الصوفية لفكرتهم عن المعرفة وأنها **تتصل بالتجربة أكثر من اتصالها بالفكر والنظر والتامل** . ولهذا اللون من المعرفة الخاصة يعزو الصوفية صفات يهمنا كثيراً أن نوضحها ونعيها لتكون لدينا فكرة دقيقة عنها : **اولى تلك** الصفات أنها **مباشرة وليست عن طريق وسائط** عادية من وسائل التعليم المعروفة ، وقد ظن بعض الباحثين أنها لذلك لاتخضع لأى قانون علمى معروف ، ولا مجال لضبطها أو تقويمها. وهذا الظن ليس بصحيح كلية ، فإن كونها مباشرة لا يقصد به سوى أن الصوفى لم يتلقها عن النقل والسماع أو التعلم النظرى ، وإنما وصل إليها عن طريق التجربة المباشرة ، ونكاد نقول إن الصوفى هنا قد **وجد** لا قد **علم** ، ولايعنى ذلك بالضرورة أن الصوفى فى هذا **يتلقى وحيا مثل الانبياء** .

الصفة الثانية لهذه المعرفة ـ وهى فى نظرنا هامة ـ أنها **متجددة** . ومن ثم فهى متغيرة . مما يدل على أن هذه المعرفة تعكس وجهة نظر الصوفى أكثر مما تصور الحقيقة فى كمالها وتمامها . وربما كان الصوفى أكثر ثقة بمعرفته فيما يمس الجانب الانسانى منه بمعرفته فيما يمس الجانب الإلهى . صحيح أن الصوفية على الاطلاق يجمعون على أن المعرفة الانسانية للألوهية تنتهى بالحيرة والدهشة ، والتعبير الواعى عن العجز التام عن اكتناه هذا السر أو الاحاطة به ، ولكنهم

فى الوقت نفسه يلحون على الفرق الهائل بين أن يقول الإنسان نظريا: إنه عاجز عن معرفة الله كاستنباط من أدلة منطقية ، وبين أن يعانى ويخوض التجارب التى خاضها هؤلاء ليجد بنفسه عمليـــاً استحالة تلك المعرفة . بل إن الصوفية ليضيفون إلى هذا أن إدراك تلك الحقيقة – حقيقة العجز عن استيعاب الحقيقة الإلهية هو فى نفسه أجل معرفة وأتمها . وليس وراءها مطمع إلا أن يتولى الله سبحانه هذا الأمر بنفسه . وهنا يتوقف الدور الإيجابى للصوفى ليحل الفضل الالهى محله ليرى العبد ماشاء إحسانه أن يريه ؛ وفى هذا المعنى يمكن أن نفهم إجابة ذى النون عن السؤال كيف عرفت الله ؟ حيث قال « عرفت الله بالله ، وعرفت ماسوى الله برسول الله »[1] .

ولكى تكتمل صورة العلاقة بين المعرفة والعلم فى التصوف دعنا نناقش النص التالى وهو لسهل بن عبدالله التسترى وهو : « بدء الأشياء المعرفة وآخرها العلم ، وبدء الشىء العلم وآخره المعرفة ، وآخر باب من العلم أول باب من المعرفة وأول باب من المعرفة السكون إلى الله عز وجل وكمال الذكر هو العلم بالمشاهدة »[2] . وقد حاول أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد الصقلى المتوفى سنة ٤٢٣ ﻫ تفسير هذا النص كما يلى : معنى قوله «بدء الأشياء المعرفة» أى الميثاق الذى أخذه الله تعالى على الخلق وهم كالذر لقوله تعالى « وإذ أخذ ربك من آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا ... » .وآخرها العلم : أى فى الدنيا بأنه تعالى خالق رازق لقوله تعالى « ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله » وبدء الشىء العلم : أى العبادة بالتوحيد له، لاتقوم إلا بالعلم؛ ومنه قوله صلى الله عليه وسلم « طلب العلم فريضة على كل مسلم » . **وآخره المعرفة** ؛ أى ثبات

---

(١) لمع/١٠٤

(٢) شرح وبيان ق ١٥٤

اليقين وزيادة الإيمان بحقيقة المعرفة . ومن ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم لحارثة « لكل حق حقيقة ، فما حقيقة إيمانك ؟ فذكر ما جاء فى الحديث فقال له « عرفت فالزم ؛ مؤمن نور الله قلبه بالإيمان » .

وأما قوله : **وآخر باب من العلم أول باب من المعرفة** : أى آخر باب من علم الأمر والنهى على حقيقة أدبه والعمل به بتمام شرطه مع الخشية لله عز وجل فيه ، **وأول باب** من المعرفة السكون أى الثقة بالله عز وجل والطمأنينة بوعده وهو أول باب من حقيقة التوكل ، لقول النبى صلى الله عليه وسلم . « من قنع ورضى وتوكل كفى الطلب » . **وكمال الذكر** علم المشاهدة أى مراقبة الله تعالى فى كل حال سرا وعلانية؛ للحديث النبوى الشريف « اعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك[1] » .

وإذا أردنا أن نعلق على هذا النص ونشرحه فى إيجاز فإنه يمكن أن نقول : إن لدينا الآن أنواعا أربعة للمعرفة والعلم :

١ - معرفة أصلية خلال لقاء سابق مع الله فيه ثبت الإقرار بالربوبية .

٢ - معرفة مكتسبة نظريا أوعقليا، فيها يتوصل من الآثار إلى معرفة المؤثر.

٣ - معرفة دينية أو تقليدية ترتبط بالشريعة أو الدين الموحى به من حيث التكاليف .

٤ - معرفة مباشرة مؤسسة على التجربة ، وهى فى الواقع ليست إلا محاولة استعادة الشعور باللقاء السابق يوم الميثاق، باستدامة الإحساس بحضور الله وقيامه عز وجل على خلقه، تصديقا لقوله سبحانه « أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت » ووفاء بالميثاق نفسه، الذى قصد منه إثبات الربوبية والاقرار بها . وباستدامة الشعور بقرب الله وحضوره يستقيم العبد فلا يصدر منه — وهو يعلم أنه بين

---

(١) المرجع السابق

يدى الله — إلا ما يقتضيه جلال هذا الحضور وروعته . ولقد أشار القاشانى إلى ذلك صراحة عندما قال إن ما يقصد بالمعرفة هو أن تعرف شخصا كانت بينك وبينه علاقة من قبل ، فبعض الصديقين يحملهم لطف الله عز وجل إلى حضرته فيرونه بعد رؤيتهم إياه فى يوم الميثاق »[١] .

ومعنى هذا أن ذلك اللون من المعرفة قاصر على فئة خاصة من الناس بالرغم من إمكان الفهم بأن أخذ الميثاق إنما تم مع الناس جميعاً[٢] . وقد يعالل ذلك بأنه وإن كان الميثاق شاملا لكل الناس ، إلا أن بعضهم أو قليلا منهم يفى بهذا الميثاق فيتذكره ولا ينقضه . وقد سبق أن لاحظنا ذلك فى بعض الإجابات التى قدمت بشأن الاعتراض على حدوث مثل هذا الميثاق[٣] .

وسيلة المعرفة :

يشيع بين الباحثين أن « الوجدان » intuition أو البصيرة insight أو الحدس هو أداة المعرفة لدى الصوفية ، ولكن الفحص الدقيق يرشدنا إلى أن وسيلة المعرفة لا تقتصر على أداة واحدة أو طاقة أو ملكة واحدة لدى الصوفى . ورغم التسليم مع المتصوفة بأن المعرفة تخضع للفضل الإلهى قبل كل شىء ؛ فإنها لا تتخذ الوجدان وحده أو البصيرة وحدها أو العقل وحده . إن المعرفة هى حصيلة بمجموع الطاقات البشرية كلها من روحية وعقلية وإرادية volitional وهى فى جملتها مغامرة فدائية تتطلب تمهيدا نفسيا شاملا عن طريق الوسائل الزهدية

---

(١) كشف الوجوه الغر/هامش ديوان ابن الفارض ص ١٠ ، ١١

وتخرج المعرفة الاضطرارية من مثل قولهم (ما من شعرة إلا ولها لسان تنطق به مع الله تعالى بالمعرفة يعنى الصديقية . كلام ١٣١

(٢) قد رأينا فيما سبق أن بعض الصوفية يرى أنه كان من فئة خاصة أيضا

(٣) راجع ص ١٨٧ ومابعدها من هذا الكتاب

العديدة ، ومرانا روحيا مستمراً ومستضيئاً ، ودربة عقلية خاضعة لهذا النطاق الروحى الذى يترجم عن المستوى الذى وصل اليه نضج الصوفى . وعلى ذلك فجميع الفضائل الصوفية تندرج كلها بلا استثناء تحت تلك الوسائل ، على تباين درجاتها وتعدد مراحلها . يقول أحد الصوفية « أما العارف الذى طلب معرفة الله وقربه فإنه بذل ماله فأخرجه ثم نفسه فباعه ، ثم روحه فأباحه ، فلولم تكن جنة ولا نار لما مال ولا زال ولا فتر[1] » ويقول آخر « لم ينل الصديقون معرفتهم بالصلاة والصيام فحسب - ويقصد بذلك كل أنواع القرب المحدودة - بل بأنهم طرحوا أنفسهم بين يديه » أى يدى الله عز وجل .

ونعتقد أن هذه العبارة الأخيرة هى خير ما يعبر فعلا عن فكرتنا فى كون الكيان البشرى كله مجندا فى نيل تلك المعرفة ؛ وأنه ليس من الصحيح أن الصوفية يقفون موقفا معاديا للعقل . ولقد أظهرت دراسات كثير من الباحثين كيف أن الغزالى — رغم شيوع القول بأنه تنكر للعقل — دافع عن العقل دفاعا مجيدا . ولمن شاء أن يطلع على ما كتبه الأستاذ الدكتور محمود قاسم عن الغزالى وموقفه من العقل والتقليد . غير أنه يجب علينا أن ننبه إلى أن الصوفية حين يمجدون العقل أو يعترفون به ، فإنهم لا يريدون به أى عقل على إطلاقه ؛ بل يشترطون استضاءة هذا العقل بالايمان ، وإلا فإنهم كثيرا ما يلحون على أن العقل إذا لم تهيأ له سبل الهداية الإيمانية فقد ينقلب عدوا لله .

ومما يؤكد أن سبيل المعرفة الصوفية بذل الى أقصى حدود الطاقة فى هذا البذل قول التسترى « اسلكوا طريق العارفين ولا ترضوا لربكم بهدية الدون ، فبقدر ما تهدون تكرمون وتقربون »[2] أو قوله « لا تشرق الشمس ولا تغرب على أحد إلا وهو جاهل بالله إلا من آثر الله على نفسه وروحه وحاله ومستقبله »[3]

---

(١) حلية/١٠/١٩١ ط بيروت
(٢) حلية/١٠/١٩١ ومابعدها
(٣) كلام ١٢ ، كشف المحجوب/١٤٠

وفى نفس المعنى يقول الجنيد مؤكدا جانب إنكار الذات كلية « لا يصير العارف عارفا حتى يكون كالأرض يطأها البر والفاجر[١] » . ولاشك أن الصورة التى ارتضاها الجنيد هنا للعارف توحى بما تمنحه الأرض من خيرات ومنافع غير مفرقة بين صالح وطالح؛ لأنها تعطى ما فى طبيعتها هى، وليس بناء على من يصل إليه أثرها . ويريد الجنيد أن يشير إلى أن العارف يجب عليه أن يكون على هذا النحو من منح الخير والنفع والعون بلا تمييز وبلا تفريق .

ومما يدل على أن العنصر العقلى — بمعناه المتطور المسترشد بنور الإيمان - لا يستبعد فى التصوف قول بعضهم عن أحد الطريقين المتقابلين للوصول إلى الحقيقة النهائية « إن من ينظر إلى المخلوقات عن طريق الله ، تبدو له آثار قدرته ، ونور حكمته وبديع صنعته[٢] » . وجوهر هذا القول كان موضع بحث كثير من المفكرين المسلمين . ولقد ألف ابن مسرة رسالته فى الدفاع عن الطريقة الأولى وهى الاعتبار بمخلوقات الله والوصول عن طريقها إلى حقائق متفقة تماما مع الحقائق الدينية[٣] .

صحيح أن عددا كبيرا من الصوفية ألح فى أن سبيل معرفتهم مخالف لسبيل المتكلمين . يقول الديلمى « إن العارفين (من المتصوفة) يعرفون الخالق أولا ، ثم يعلمون أن له خلقا، بينما يستنبط المتكلمون من وجود الخلائق وجود الخالق[٤] »

ويؤكد الصوفية رغم هذا أهمية العقل . يقول أحد العلماء « واعلم أن علوم المكاشفات لا نهاية لها ، لأنها عبارة عن سعة العقل فى مقامات الجلال

---

(١) أنصارى/شرح الرسالة هامش نتائج الأفكار ج ٤ ص ٧١

(٢) كلام سهل التسترى ١٠٧ اقارن ذا النون المصرى

(٣) تحت الطبع تحقيق رسالتين لابن مسرة ، وقد نشرت إحداها غير محققة بملحق كتابنا « فى الفلسفة والأخلاق » (دار الكتب الجامعية ١٩٦٨)

(٤) شرح الديلمى على الأنفاس ، مخطوط الأزهر رقم ٨٨١ ، ٤٣١٨٩ ورقم ٦٨

والجمال والعظمة والكبرياء والقدس » ولا يخفى ما لهذه العبارة « سعة العقل » من أهمية؛ فإنها تشير إلى أنه ليس المراد مجرد عقل . ويقول سهل التسترى : إن المعرفة حصيلة عقلية، من لم يكن لديه منها نصيب لم يكن لديه إلا مخ أو عقل هو حجة عليه . ولكننا نلاحظ أن الصوفية على وجه العموم لم يحبذوا المعرفة العقلية لذاتها، بل ألحوا فى ضرورة تطبيقها ، أو الاقتصار منها على ما يفيد تطبيقه . على ألا يصرفه ذلك عن اللجوء إلى الله واللوذ به .

وقد دافع التسترى عن دور العقل دفاعا حارا مما جعل ابن عربى ينقده من أجل هذا الدفاع. وفى قصة متخيلة يحكى لنا ابن عربى أنه رأى « سهلا » فى نور الغيب فقال له « ياسهل كم أنوار المعرفة ؟ فقال سهل : - نوران - نور العقل ونور الإيمان المطلق بالغيب . عند ذلك قال ابن عربى « ولهذا تقول أنت بالحجاب ؟ - فكرة احتجاب الله عن الخلق - فأجاب سهل : نعم . ثم يعلق ابن عربى قائلا : ياسهل لقد قيدته من حيث لا تشعر ، ولهذا سجد قلبك من أول الطريق فوقع الخطأ . عند ذلك سأل سهل ابن عربى رأيه فأبى أن يصرح به حتى يركع ثم قال له « مثلك يسأل عن التوحيد فيجيب ، وهل للتوحيد إجابة سوى الصمت أو السكون[1] » .

وواضح من هذه المناقشة أن ابن عربى يريد فرض رأيه المبنى على النظرة العامة لوحدة الوجود؛ وليس هنا محل التعليق على هذا النص ، وإنما يكفى أن نعلم أن العقل عد من وسائل المعرفة بل من أنوارها، وهو فى خط مواز، وليس مناقضا لاتجاه الإيمان (٢) .

---

(١) رسائل ابن عربى ج ٢ كتاب التجليات ص ٣٨ .

(٢) فكرة ابن عربى تقوم على أساس التوحيد بين الفكر والوجود ؛ ولهذا يعتبر العالم معبرا عن فكرة الله عن الخلق انظر . K. Gaafar, Sufi Doctrine لمزيد الاطلاع على فكرة الحجاب قارن بسطامى .

وإذا أردنا أن نعرف نوع العقلية التى تساعد الصوفى فى تحصيله المعرفة، وجب علينا أن نستدع إلى الشروط أو الصفات التى يعددها الصوفية بهذا الخصوص وأهم تلك الشروط أو الصفات أن تضرب هذه العقلية بأصولها فى أعماق الإيمان بأتم معنى وأكمل مفهوم . وليس الإيمان هنا مجرد تصديق بما هو غير مشاهد ولكنه أدق وأعمق من ذلك بكثير . ولكى يتضح أمامنا عمق التصور الصوفى للإيمان يجدر بنا أن نورد بعض النصوص التى تكشف عن ذلك .

يلاحظ الصوفى أن لفظ « مؤمن » قد أطلق على الله جل جلاله فى القرآن — سورة الحشر ٥٩ : ٢٣ — « السلام المؤمن » ويحلو لهم تصوير العلاقة بين الصوفى وبين الله بأنها علاقة مؤمن مخلوق بمؤمن خالق (١) وبعبارة سهل بن عبدالله التسترى مؤمن مخلوق ينظر دائما الى مؤمن خالق . فالإيمان هنا تقابل متبادل بين الله والإنسان؛ ولهذا يطلق لفظ الإيمان ، وكثيرا ما يراد به المشاهدة لا الاعتقاد أو الاقتناع أو التصديق ، وقد حدد الصوفى السالف الذكر الايمان فقال « هو معاينة الغيب ومكاشفة اليقين ومشاهدة الرب »[٢] . فالإيمان مواجهة ولقاء مباشر مع الله . وبهذا المعنى يسوى بين الإيمان والمعرفة . فالعارف والمؤمن كلاهما مغامر مشاهد « وجه بلا قفا (٣) » . يقول سهل « المعرفة معرفة الإيمان ، والعقل عقل الإيمان ، واليقين يقين الإيمان ، والروح روح الإيمان ، والحياة الحقيقية حياة الإيمان (٤) » .

وهذا التصور الصوفى للإيمان متصل ولا شك بفكرة التجلى الإلهى الذى

---

(١) أنظر شرح وبيان ١٥٩ ب وقارن كلام ٨٦ ب

(٢) كلام ٣٦ تفسير ٤١ شرح وبيان ١٦٨ ب .

(٣) تفسير ، لمع ٥٢

(٤) حلية ١٠/٢٦٦

يبدو ذا مستويات ثلاثة فى نظر بعض الصوفية : تجلى ذات، وتجلى صفات ذات وتجلى حكم ذات . وهذا العالم الآن مجلى للصفات الآلهية حيث تبطن الذات ومن هنا سمى جل جلاله « المؤمن » فالإيمان يناسب البطون ، وستتجلى ذاته سافرة منكشفة يوم القيامة، حيث يمكن أن يسمى نفسه « المسلم » أى الظاهر . أما تجلى حكم الذات فيتصل بمحتويات الحساب والنشور والبعث الخ. بما تتطلبه سلطته العليا وما لها من مقاليد الملك . والمهم أن نلاحظ أن الصوفية ربطوا بين فكرة الإيمان والإسلام من حيث بطون الأول وظهور الثانى، وبين فكرة التجلى ونفصل ذلك فى بحثنا عن قضية التوحيد إن شاء الله .

والخلاصة أن الصوفية لم يرفضوا جميعا مساهمة العقل الإيجابية فى تحصيل المعرفة، ولكنهم بلا استثناء تقريبا نصوا على ضرورة استضاءة العقل بالإيمان وربما أرادوا بذلك أن العقل يصل بالإنسان إلى غاية محددة قد تصلح فى حد ذاتها أن تكون بدءا فى سلم الايمان. وعلى العقل أن ينتفع بذلك ولا يرده بدعوى أنه لا يقع فى دائرته ؛ على أنهم نبهوا إلى أنه ربما تناقض العقل والايمان فى أول الطريق، فينتج عن ذلك أن زيادة أحدهما قد تأتى على حساب نقص فى الآخر . ولكنهم بينوا أن ذلك يكون غالبا فى بداية الطريق، حيث يكون الصراع الناتج عن التباين البعيد شديدا ؛ حتى إذا استأنس العقل وتحقق الانسجام التدريجى الذى يشمل الذات المؤمنة أمد الإيمان العقل بنوره ، ووثق العقل قضايا الإيمان ومكتشفاته . وربما كان هذا هو ما أراده بعض الصوفية بقولهم: « كلما زيد فى نور القلب ، طفىء نور الرأس حتى إذا استكمل نور القلب عاد نور الرأس ساطعا وهاجا » .

قمة هدف العارف

ليس الهدف الأخير للصوفى أن يحصل معلومات عن نفسه ، أو يستوعب

أنباء عن الله جل جلاله . وإنما هدفه أن يستعيد شعوره المباشر السابق بالله سبحانه وأن ينعم بهذا اللقاء القديم، وأن يظل فى هذه الحضرة دون خطرة أخرى. وذلك وفاء بالعهد الذى قطع عليه، وتحقيقا للميثاق الذى أخذ عليه . يقول صوفى كبير « انتهت همم العارفين إلى الحجب فوقفت مطرقة ، فأذن لها بالدخول ، فدخلت فسلمت ، فخلع عليها خلع التأييد وكتب لها من الرقع براءات (١) » وهذه البراءات المذكورة فى النص تعنى إخلاء المسئولية عن هؤلاء الذين وفوا بالعهد وبذلك يتم إخلاصهم »

وفى أوج هذا اللون من المعرفة يكون الشعور بالحضرة الإلهية شاملا ومتخللا كل جزئية من كيان الصوفى ، لدرجة أن يكون لكل جزئية لسان خاص يفصح عن المعرفة بالله كما تقضى بذلك ربوبيته تعالت وتقدست ؛ وبذلك ينعدم التفريق بين المعرفة والمشاهدة . ولقد نبه المكى «أبو طالب» على نيل بعض الصوفية هذه المرتبة من المعرفة التى تتساوى مع المشاهدة الكاملة وعلى أن أبا يزيد البسطامى وسهل بن عبد الله التسترى من أرباب تلك المنزلة (٢) » وبهذا المعنى يقول سهل « ليس أشد على العارفين من أن يحجبوا عن الله ولو طرفة عين » ويصرح الصوفية أيضا بشمول نور المعرفة للكيان الإنسانى كله ، بما فى ذلك الأعضاء والجوارح « يزيد النور فى القلب حتى يشرق على الجوارح؛ فهم (الصوفية) قادرون على رؤية الذرة على الصخرة السوداء فى الليلة الظلماء . . . وعندهم الأخبار العجيبة . بهم يثبت الكتاب ، وهم به متمسكون وإن قلوبهم لأضوأ من الشمس (٣) » .

---

(١) تفسير ٤٨ ط ١٣٢٦ ، ٧٣ ط ١٩٠٨

(٢) قوت / ٢ ص ٧٦

(٣) كلام ٤٤ ب

تقييم العلم والمعرفة فى نظر الصوفية :

لقد اعتبر معظم الصوفية أن المعرفة أسمى من العلم بناء على كونها مباشرة ، بينما ذهب القليل منهم إلى العكس، بناء على ما يلاحظ على العلم من ثبات حقائقه واتصاف الله به . ومناقشة المبررات الكثيرة لهذين الرأيين قد تخرج هذا البحث عن حجمه المطلوب. ولكن يكفى أن نذكر أنفسنا بماسبق أن قلناه فى أول البحث من أن الصوفية قد يبيحون التبادل بين لفظى العلم والمعرفة فى مرحلة خاصة فيها تثبت الحقائق، وتصبح صنوا لثمرات العلم . وفى هذا مفتاح مشكلة المفاضلة أو المماثلة . وعلى ذلك قد نجد لفظ « العلماء » ويقصد بهم من رسخت معرفتهم وثبتت الحقائق فى نفوسهم، ورأوا عيانا ما سمعوا عنه نقلا أو ماوصلوا إليه عقلا وهؤلاء العلماء طبقات تمثل فى جملتها جوانب التجلى الثلاثة كما يعرضها التصوف فهناك علماء بالله وهناك علماء بأمر الله ، وهناك كذلك علماء بأيام الله . فالأوائل علماء ذات، ومن يتلونهم علماء تقنين ، والأخيرون علماء أثر صفات الله ومقتضيات حكمه وسلطانه ، دون أن يقتصر فى ذلك على تاريخ . ولا يتسع هذا البحث لعرض نظرية التجلى ، كما لا يتسع لشرح الفكرة الصوفية الدقيقة عن أيام الله ونحن بسبيل نشر بحث عن هذا فى القريب إن شاء الله [1] . وبعد ،

فهل يشهد التطور وقانونه للوجدان الصوفى ـ أهم وسائل المعرفة فى التصوف ؟

إن صورة التطور كما يصفها بعض البيولوجيين توحى بأن الاتجاه فى التطور إنما هو من البسيط إلى المركب ومن السهل إلى المعقد ، ومن الجزئية إلى الكلية ، ومن المظهر والسطحية إلى التعمق والاستبطان . فيحل الاختراع والابداع محل

---

(١) بخاصة لدى التسترى والجيلى (عبد الكريم) .

الفرصة أو الصدفة كرائدة للتطور ، وتصبح العلاقات الشخصية والاجتماعية أكثر تشابها واكتمالا ؛ وهنا تبرز الحاجة إلى البقاء ويلح الإنسان فى إصرار على طلبه كما يقول تنسون Tenson فى مذكراته مخاطبا الله :

أنت لن تتركه فى التراب

لقد خلقت الإنسان وهو لا يعرف لم . ؟

فهو يظن أنك لم تصنعه ليموت

ولقد صنعته ، وأنت عادل

فنقول تبعا لباحث حديث: إذا كان هذا هو خط التطور صعودا فى جهة الترقى واقترابا محققا نحو الكمال فى كل شىء ، وإذا كنا نرى صورة التطور فى هذا الاتجاه ، أفلا يحق لنا أن نسأل « ماهو الخط الذى يمكن أن يكون عليه فى المستقبل ؟ صحيح أننا لا نملك أن نقول بالقطع ماذا سيكون عليه التطور، ولكن معنا فى هذا الصدد مشجعات على الظن بأن التطور سيتخذ نفس المسلك الذى هو سالكه الآن . وعلى ذلك فما المانع فى أن نتصور أن التطور سيكون دائما إلى نوع أعلى من الشعور والوعى ، متسعا شيئا فشيئا حتى يشمل ويعم أكثر فأكثر من الآدميين ؛ وأن روحية الانسان وباطنيته تمتد وتتسع بحيث يتمكن من رؤية أنحاء من الكون لم تزل خافية عنه ، أو ربما أدرك منها الآن لمحات باهتة خفيفة فقط ؟ وإذا كان الأمر كذلك ، أفلا يكون الصوفية ممثلين لرواد لبعض أنماط هذا الشعور الذى سيعم البشرية يوما ما بحكم التطور كلما خطت البشرية درجات سلمه المتعاقبة المطردة ؟ إن هذا الفرض لا يمكن وصفه بأنه لاعقلى مادام يستند فى لبناته الأولى إلى بعض قواعد التطور كما يراها بعض البيولوجيين [١] . ولا

---

(١) انظر Dr. E. Simmot Biology of the spirit

وقارن P. Teilhord, The Phenomenon of Man

يعنى هذا الفرض نفى انفساح الادراك الإنسانى بالطريقة العلمية الحديثة ، ولا يقلل ذلك من شأن شفافية الروح وتعمق الوجدان كما ألمحنا إلى ذلك فيما سبق .

ويسلمنا هذا إلى وجاهة التسليم بجواز وجود مصدر للمعرفة ووسيلة لها غير الوسيلة التقليدية، وأنه ليس فى ذلك نيل من قيمة العقل . فنحن فى مجال العلم قد عوضنا نقص حواسنا بما اخترعناه من آلات ، فلم لا نسلم بأن هناك طاقات أخرى ناجعة فى تحصيل معرفة تتعلق بشىء غير هذا العالم المحدود ، فلمصلحة من نعطل هذه الطاقات ؟ ولم لا نجنى ثمار تلك المعرفة وما تؤدى اليه من إعلاء للنفس الإنسانية ومدها بالكثير من المؤهلات؟ ومن الخير ألا نقنع برفض ما غلت قيمته من ثمار تلك المعرفة بحجة أنها تأتى من أفراد قلائل بالنسبة للمجموع البشرى ، فلم تكن الندرة يوما ما سببا وجيها فى رفض الآراء والأفكار أو الانتفاع بها .

الفصل الثاني عشر

الألوهية في التصوف

يرى بعض الكتاب أن فكرة الإله في التصوف المتطرف (١) الذي يهدف إلى المطلق Absolute ليست إلا تفسيرا نظريا ، وإنتاجاً ميتافيزيقيا لتجربة الوجد أو الجذب ecstrsy. في الوجد أو الجذب أو الاستغراق الوجداني، يشعر الصوفي بنفسه كوحدة مطلقة بسيطة ، ولهذا كان الإله وحدة مطلقة بسيطة لا تركيب ولا تمييز فيها ؛ لأن تنوع أو تعدد جوانب التجربة النفسية في التصوف تختفي تماما . كما يختفي الشعور الواعي بعالم الموضوع أو العالم الخارجي ، الذي يبدو مجرد خدعة أو وهم كما تسميه الهندية مايا maya (٢). ومعنى ذلك أن تصور الإله في التصوف تصور يمكن وصفه بالسكون (ضد الحركة) فهو وراء كل القيم ، وكما يقول أفلوطين،لقد ترك وراءه كل جميل ، وتخطى دائرة الفضائل ، أي لا تنطبق عليه أوصاف مثل الجميل الفاضل ».

وبعبارة أخرى إن الإله في التصوف المتطرف لا يصح الإخبار عنه بأي وصف أخلاقي أو جمالي : هو أسمى من الفضيلة ، أسمى من الخير ، وأسمى من

---

(١) يراد به معظم النظم الصوفية الهندية في زعم هذا الباحث .

(٢) في التصوف الإسلامي كما في الدين ، توصف الحياة بأنها لهو ولعب ، وبأن الدنيا مجرد مظهر سرعان ما سيتحطم ، وفي كليهما توجه عناية الإنسان إلى الاهتمام بالعالم الآخر. ولكن ذلك لم يصل إلى تكذيب وجود هذا العالم ؛ ومن ثم يبطل ما يقوله بعض الباحثين من أن صوفية الإسلام في رفضهم الاعتراف بقيمة حقيقية للعالم متأثرون بالهنود . والقرآن ملىء بالتحقير من شأن الحياة الدنيا إذا اقتصر عليها ، بل إن الأدب العربي نفسه ملىء بكثير من الصور الفنية الداعية إلى ذلك.

الجمال كما يقول « فيلون » . مع أن أفلوطين نفسه قال فى معرض آخر عن الإله « إنه الخير الأسمى والجمال الأسمى » . وهذا يؤدى بنا إلى القول بأن الإله فى ضوء هذا اللون من التصوف غير شخصى ، ويكاد يكون فكرة مجردة ، مادام قد سلب الحركة والنشاط والإيجابية التى تجعله متصلا بخلقه فعالا لما يريد . وفى الواقع لقد صرح بعض هؤلاء العقليين — الذين نسبهم الباحثون إلى التصوف — لاعتبارات لا محل لمناقشتها هنا — صرح هؤلاء بأن « الواحد لا يفكر ، ولا يريد بل ليس لديه شعور بنفسه » .

وبديهى أننا نفهم الدافع الذى وجه تفكير هؤلاء هذه الوجهة . إنه دافع التنزيه بتصوير الإله فوق الاعتبارات والمقاييس مهما كانت سامية . ونحن نعلم أن صوفية الإسلام قد وضعوا حلولا لمشكلة التنزيه والتشبيه جديرة بعناية كل باحث لما فيها من أصالة وعمق . كما لا يعزب عن بالنا أن هذا اللون من التصوف يوصف بحق بأنه متطرف وبأنه عقلى ، مع أننا قلنا آنفا إن التجربة هى أساس التصوف ، والتجربة تسبق بالعمل الدائب . والتجربة ذاتها تثبت وجود علاقة أو محاولة الاتصال بموضوع التجربة أو بالهدف الأسمى الذى هو الإله ، ولا يعقل أن يتصور الصوفى أن إلهه مجـــرد فكرة ، وإلا لما عنى نفسه فى محاولة الوصول إليه وكسب محبته ورضاه. كل هذا يدعونا إلى أن نستبعد من التصوف الحق هذا الجموح الفكرى أو الإغراق النظرى الذى يحيل التصوف إلى مجرد نشاط فلسفى . ولكن ذلك لا يحملنا على تجاهل أى جانب من جوانب التصوف لمجرد أنه يمت إلى الفلسفة بصلة وثيقة ، فإن التصوف استعار فعلا عناصر بل ونظريات فلسفية ليشرح بواسطتها مبادئه وقضاياه. غير أن هذا تم بعد افتراضه وجود التجربة الأصيلة أولا ، ثم تبع ذلك مرحلة الشرح والتفسير .

أما فى التصوف المعتدل أو ما يحب بعض هؤلاء الكتاب أن يطلقوا عليه ـ التصوف الشخصى ـ فإن فكرة الإله فيه تبدو أدنى إلى التحقق الوجودى الملموس. فالإله ليس مسلوبا من كل الصفات الإيجابية ، بل هو أعلى قيمة وهو الرب الحى المحيى ، والمحب والمحبوب ، الذى يدنو بعطفه إلى الانسان ليرفعه إليه . ويلاحظ هنا أن عنصرى العاطفة والخيال لهما دخل كبير — كما يزعم هذا الباحث فى تقريب صورة الإله إلى النفوس. ومع ذلك يلاحظ الباحث حتى فى هذا التصوف الذى يصفه بأنه « التصوف الذى يدين بوحدة شخصية الإله كنقيض « للتصوف المطلق» أن الله فى هذا التصوف الشخصى ليس الإرادة الفعالة بمعنى الكلمة بقدر ماهو الجلال الثابت الذى لا يتغير ، والمثال الكامل الساكن . ولا بد من تعليق على هذا إلا بإحالة هذا الكاتب على التصوف الإسلامى فى سائر عصوره وبقاعه ليتلقن بنفسه فكرة الإله فى هذا التصوف ؛ فسيجدها أكثر إيجابية وتحققا فى الوجود ، وسيجد أن المتصوف لا يغفل لحظة عن قوله تعالى «واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه» حتى فى تصور وحدة الوجود لا يفقد الإله فعاليته تماما كما فى وحدة الشهود[1] .

ونعود الآن لنعرض تصور الإله فى الدين كما عرضنا هذا التصور فى التصوف يرى بعض الباحثين أن فكرة الإله فى الدين ليست إلا انعكاسا لاستيلاء الإرادة فى تجربة الإيمان . وقد قال لوثر « إن الإيمان هو خالق الألوهية[2] . وهذا

---

(١) يفرق دائما بين وحدة الوجود وبين وحدة الشهود باعتبار أن الأولى ترى أن الوجود الإلهى واحد، تتعدد مظاهره التى هى الخلق والمخلوقات نفسها، وينظر إلى ذلك فلسفيا أما وحدة الشهود فهى وحدة شعورية ينظم فيها الشعور جميع مظاهر الوجود .

(٢) تبدو دقة صوفية الإسلام فى تعليقهم على الآية القرآنية التى تذكر إشهاد الله =

القول كما يبدو يحمل من التناقض ما لا يحتاج إلى تنبيه .

ومع ذلك فيمكن تلخيص الصفات العامة ـ بصرف النظر عن الصفات التقليدية المنقولة فى كل دين على حدة ـ التى يتحلى بها الإله فى الدين فيما يلى :

ليس الله مطلقا ، أو وحدة غير متناهية ، أو سكونا هادئاً ولكنه الحى ذو القوة المريدة الفعالة ، ليس دائماً فى هدوء وراحة بل دائما فى عمل وفعل ، ليس الموجود الأعلى فقط ؛ بل الحياة الأسمى كذلك . هو صاحب القوة التى لا تقاوم والقدرة التى لا تبارى ، وعلى هذه القدرة والقوة تعتمد أرواح الدينيين ، بيده الإسعاد والإشقاء والموت والحياة والغضب والرضا .

والخلاصة أن التصوف المتطرف يجرد فكرة الإله من كل صفات شخصية حتى يصل بها إلى أن تكون مجرد لامحدود خالص وعار من كل تمييز ، بينما الدين يخلع على الإله من الصفات ما يقربه إلى الإنسانية الشخصية ، فى حدود طاقة العقل الإنسانى ؛ وحتى فى بعض الأديان هبط هذا التصور إلى المستوى البشرى نفسه حيث عقدت صلات تناسل بين الإله والبشر .

وفى إيجاز إن إله الدين رب وملك وقاض.

ولعل القارىء قد لاحظ بنفسه فيما يمس التفرقة التى اقترحها وعرضها هذا الباحث بين التصوف والدين من حيث فكرة الإله أن هذا الباحث قد أغفل وجهة النظر الإسلامية . ولعل ذلك كان عمداً ؛ وبذلك كانت أحكامه معممة ينقصها الدليل الكافى . ولعله لاحظ ذلك أيضا حيث ألحق فألحق ما أسماه بالتصوف الشخصى ، ولا ندرى

= بنى آدم على أنفسهم بربوبية الله ، حيث يفرقون بين الربوبية — التى تتطلب بمحض الاشتقاق مربوبا — وبين الألوهية ، حيث يذكرون أن شهادة الربوبية لم توجد الربوبية فى ذاتها ، بل أوجدتها فى أنفس الشاهدين . ويذكرون — كما يذكر القرآن — أن الله شهد لنفسه بوحدانيته وألوهيته ، ومن ثم فهو غنى عن أية شهادة إضافية .

على أى أساس فرق هذا الكاتب بين فكرة الإله فى التصوف الشخصى كما يزعم ـ وبين فكرة الإله فى الدين .

وإزاء هذا لانجد مناصا من عرض وجهة نظر علم من أعـــلام التصوف الإسلامى فى القرن الثالث الهجرى (التاسع الميلادى) .

يبدأ هذا الصوفى بتوجيه الأنظار إلى ضرورة التفرقة فى تصور الألوهية بين ما يسميه **صفة الذات** أو طبيعة الذات وبين **صفة الفعل** « أو ناحية النشاط والعمل » ويرى أنه بواسطة هذه التفرقة يمكن تفسير وجود علاقة بين الله وخلقه أو على الأصح بين صفات الله وكل فرد مخلوق .

وهذه التفرقة تستتبع ضرورة تصور الله فى ضوء التنزيه والتشبيه معا ، على شريطة أن يفهم من التنزيه البعد بتصور الإله عما لايليق وأن يفهم من التشبيه تحقيق فعالية الله فى الوجود ، فى ضوء المصطلحات الإنسانية التى لايملك العقل البشرى غيرها .

ويحذر هذا الصوفى من التطرف فى أى اتجاه منفرد لهذين الجانبين ـ جانب التنزيه ، وجانب التشبيه ؛ حيث يقول كلمته الرائعة « لايخرجنكم تنزيه الله إلى التلاشى ، ولا يخرجنكم تشبيهه إلى الجسد ، الله يتجلى كيف يشاء » إن الله فى ذاته متعال لايحده فهم ولايحوم حول حمى جلاله عقل .

ولكن الصفات الإلهية التى هى ميدان الربوبية ـ بحكم أنها تمثل حقا علاقة الإله كخالق له خلق ومعبود له عبدة ... الخ هذه الصفات هى التى تقربه من خلقه ويكون فيها تبادل المعاملة بين البشر والإله .

ويعترف هذا الصوفى بأن من المستحيل عقلا أن يعرف كيف تتعامل هذه الصفات مع الخلق ، بل مع الكون بأسره ، صحيح أنه سبحانه كل يوم فى شأن

---

(١) سهل بن عبد الله التسترى (٢٠٣ — ٢٨٣ هـ)

هذا الخلق ، ولكن كيفية سريان ألطافه وأوصافه بعيدة كل البعد عن ميدان العقل الذى لايقنع إلا بالتجربة المباشرة .

وهذا يدعونا إلى اعتقاد أن كل مانخبر به عن الله لابد وأن يوصف بأنه نسبى وغير كامل؛ وكل أخبارنا عن الله لاتعكس إلا مدى معرفتنا نحن،ومدى ماقطعناه من مراحل فى سبيل التعرف على الله ، وهى لاتصور أبداً مدى كمال الإله أو جلاله .

ويلجأ هذا الصوفى إلى علم الحيوان ليضرب لنا مثالا حيا يبين لنا فيه أن أخبار العلماء عن الله ليست إلا كأخبار بعض الأطباء أو علماء الأجنة الذين يؤسسون نتائجهم على ملاحظة جانب واحد من موضوع تجربتهم أو ملاحظاتهم الخاصة بتطورات الجنين فى مراحله المختلفة : فكل واحد من هؤلاء قد لاحظ مرحلة واحدة أو مرحلتين ، ولم يتهيأ لجميعهم مثلا أن يلاحظوا جميع أطوار هذا الجنين . ويتبع ذلك أن تكون أخبارهم مفصحة عن جانب واحد من الحقيقة وليست مفصحة عن الحقيقة كلها ، وهذا هو الشأن مع الاله جل جلاله . تصور أخبار العلماء عن مدى رسوخهم فى العلم ومدى اتساع آفاق معرفتهم . ولاتصور بحال مدى اتساع الآفاق الإلهية ذاتها . والجديد الذى يضيفه هذا الصوفى هو فكرته أنها تصور مدى قربهم من أو بعدهم عن الإله . وبهذا يشير إلى أن المعرفة هنا لايقصد بها الفكر النظرى فقط ؛ بل لابد من أن تؤازره التجربة الروحية التى تكتمل بالسلوك والأخلاق كما تكتمل بالانبعاث الروحى عن طريق التصفية . وتبدو دقة هذا الصوفى بحق فى قوله إن صفات الله جل جلاله يجب أن تتخذ حدودا تصد العقل عن محاولة اكتناه الذات ؛ فالصفات ستار للذات ، ولكن ليس معنى ذلك أن الله يحتجب بالعالم . نقول إن دقة هذا

الصوفى تظهر فى هذا القول لأننا نعلم أنه قد جعل صفات الله مجلى لأفعاله وآثاره المنبثة فى الخلق ، فإذا جعلها من جهة أخرى ستاراً للذات ، لأمكن أن يتوهم احتجاب الله بالكون — الذى هو آثاره — وفى ذلك مافيه من حلول يأباه الدين ، ولا يرتضيه التصوف الإسلامى الخالص أو وحدة وجود ؛ وليست أسعد حظاً من سابقها وهو الحلول.

وتظهر لنا ألمعية هذا الصوفى مرة أخرى عندما يعبر عن العلاقة بين الله سبحانه وبين الانسان بصفة خاصة أو بين الله وبين الكون بصفة عامة بكلمات مثل الفضل أو اللطف . على أنه أشار إلى هذه العلاقة الغامضة بين الإنسان وبين الله مسمياً إياها « بسر الربوبية » ويخص هذا المصطلح فى نص يعتبر فى نظرنا من أخطر النصوص الصوفية فى تاريخ الإسلام . وليس هنا مجال دراسة ونقد هذا النص حيث سنتولاه بالتفصيل والايضاح فى مبحث النبوة والولاية إن شاء الله[١] . ولكن المهم فى هذا الصدد أن نعرف أن هذا الصوفى رفض أن يوحد بين صفات الله وبين الخلق ، كما رفض أن يؤدى تصور الإله فى ضوء التشبيه إلى حلوله فى العالم أو إلى جعله الموجود الأوحد ، الذى تنتشر صوره الكثيرة ونماذجه العديدة التى هى الخلق ، بنفس الدرجة التى رفض بها أن يتصور الإله فى ضوء التنزيه المتطرف الذى يجرد الإله من الفعالية والأثر ويحيله إلى مجرد فكرة .

ومن خلال عرضنا لتصور الإله لدى أحد صوفية الاسلام يتضح لنا أنه ليس من الصحيح على الإطلاق أن التصوف يتصور الإله على أنه المطلق الساكن غير الفعال وغير المقتدر ، بل إن الوصف الصوفى للإله (خصوصا فى الإسلام) يلتقى تماما مع الوصف الدينى وإن كان يعمقه ، بذكر الجوانب المختلفة للاعتبارات المتعددة التى تصور ثمرة الطاقات الإنسانية ، وسنفرد لهذا الموضوع دراسة خاصة تستوعب عدداً كبيراً من المتصوفة ولا تقتصر كما اقتصرنا على صوفى واحد .

---

(١) إلى جانب البحث الخاص بالتسترى والجيلى حول الألوهية .

الفصل الثالث عشر

الفنـاء

إن لفظ الفناء ومشتقاته يرتبط بفكرة الانتهاء والعدم والشيخوخة أو مقاربة تلك الأشياء. ونلاحظ أنه فيما يتصل بالأشياء المادية الحسية نجد لفـظ الفناء (بالكسر) وضع لذلك الجزء الذي يقع أمام المنزل. وربما كان ذلك للإشارة إلى انتهاء حدوده.

يقول ابن منظور: « لأن الدار هنا تفنى لأنك إذا تناهيت إلى أقصى حدودها فنيت »، ولا يعنى اللفظ بالضرورة المحو التام الفعلى(١) يقول الشاعر:

حبائله مبثوثة بسبيله ∴ ويفنى إذا ما أخطأته الحبائل

ونجد اسم الفاعل من هذا الأصل مستعملا فى القـرآن ليدل على أن كل شيء خصوصا الإنسان على هذه الأرض سيزول. وإذا أردنا أن نبحث أصل وطبيعة وتطور هـــذا المذهب فى التصوف فإن أفضل نقطة نبـدأ بها مثل هذا البحث هى أن نحسن الانتفاع بذلك المفتـاح القـيم الذى يقدمه لنا ابن عربى، فهـذا المفتـاح سيعيننا كثيرا على دراسة هذا الموضوع الدقيق دراسة فاحصة مثمرة. والمفتاح الذى يقـــدمه ابن عربى يتمثل فى حقيقتين هامتين: أولاهما أن هذا المصطلح يحمل معنى نســـبيا يجعل من الضرورى أن نقيده دائما ونحدده بالصفة اللازمة التى نريدها، حتى يتضح ما نريده بالضبط من هذا اللفظ فى مقام ما. ويظهر هذا التحديد بذكر الشيء الذى يراد الفناء

---

(١) وقد تأتى المفاعلة منه بمعنى المعالجة كما قال الشـــاعر:

تقيمه تارة وتقعـــده ∴ كما يفانى الشموس قائدها

انظر لسان العرب / ١٥ ص ١٦٤ وما بعدها.

(٢) سورة الرحمن، آية ٤٥

عنه . وثانى الحقيقتين أن الفناء يعنى دائما الانتقال من شىء أحط أو أدون إلى شىء أسمى وأعلى؛ ولا يمكن أن يكون الأمر بالعكس، وإن كان الاشتقاق لا يمنع ذلك من الناحية اللغوية . (١)

وما دمنا قد أخذنا هاتين الحقيقتين فى اعتبارنا ، فإننا نستطيع أن نتقدم آمنين للتنقيب عن الخطوات المبدئية التى تشكل المراحل المبكرة لتطور هـــذا المذهب الخطير فى التصوف الإسلامى .

وربما كان أقدم تصريح يمس فكرة الفناء — وإن لم يستعمل اللفظ ذاته فى المحيط الإسلامى — هو ذلك الدعاء الذى سجل لأحد التابعين ، وفيه يدعو الله قائلا « اللهم أمت قلبى بخوفك وخشيتك وأحيه بحبك وذكرك » (٢) فنحن نرى هنا أن هذا التابعى الجليل يطلب الموت والحياة أو الفناء والبقاء. وعندما نفكر فى سبب الموت فى هذا الدعاء نجده الخوف ، ومصدر الخوف لأمثال هؤلاء هو الإحساس بالتقصير فى جانب الهيبة الإلهية ، وألم الذنب الناتج من المطامع الأنانية . ومن هنا لا غرابة إذن أن نجد معظم الصوفية على اختلاف درجاتهم يرون ضرورة الفناء عن الذنب والنقائص — أى مفارقتها — كدرجة محدودة ومعدودة فى سلم التدرج فى معراج الفناء annihilation وعندما نفكر ثانية فى وسائل الحياة الروحية فى هذا الدعاء، نجد أن أهمها هو الحب والذكر ، ولا يمكن التحقق بهذين الأمرين من الناحية المنطقية أو النفسية إلا بعد تحقق الخطوة الأولى ، وهى التخلص من الآثام والعيوب ؛ ولهذا فالجرجانى على حق فى تعريفه الفناء بأنه « بقاء الصفات الحميدة (٣) » .

---

(١) فتوحات /٢/ ٦٧٥

(٢) حلية /١٠/١٨٦

(٣) التعريفات /١٨٤

ومن الأهمية القصوى أن نلاحظ أن بعض النقاد يلح فى وجوب التمييز بين نوعين من الفناء : أحدهما يمكن اكتسابه بالتدريب الروحى والمران المنظم ، والآخر لاينال بمران بل يجارأ ويأتى قاهرا جبارا، يفقد الإنسان إحساسه بالعالم من حوله ويغرقه فى جلال الله . وإذن فليس من الخطأ أن نصف النوع الأول بأنه أخلاقى ، على حين يمكن أن نسمى الآخر نفسيا[1]. وسنشير فيما يلى من صفحات إلى نوع ثالث يمكن أن نسميه فلسفيا أو ميتافيزيقيا .

والآن ينبغى أن نقصر اهتمامنا مؤقتا على تلك الناحية الأخلاقية فى هذا المذهب ، ويمكن أن نتلمس أصول هذه الفكرة ومصادرها فى روح الزهد الخالصة التى سادت عصور الإسلام . والواقع أننا نلاحظ بحق أن الفصل الدقيق الحاسم بين جانب وآخر من تلك الجوانب التى ذكرها الجرجانى لهذا المذهب لامطمع فيه ، لأن المعروف مثلا أن تحول صفات الإنسان أو تعديلها يمكن بكل صحة أن يوصف بأنه أخلاقى ، وفى الوقت نفسه نجد أن هذا التحول السلوكى والأخلاقى ، ليس شيئا سوى النتيجة الفعلية للحب العميق الذى يشتمل على عمليات نفسية عديدة ومعقدة، وبذلك يصح أن نسميه نفسيا . وبالرغم من هذا فهناك من الخصائص المميزة مايكفى لتبرير مثل هذا التقسيم .

وبصرف النظر عن الاقتلاع المنظم لكل الصفات السيئة والتبنى التدريجى لكل الصفات الحسنة ، مما يمكن أن يوصف بأنه أخلاقى ، فإننا نلاحظ كذلك أن هناك علاقة لاتنفصم بين فكرة الفناء ، ومبادىء كل من التوكل والحب والتوحيد والذكر ، حيث يبدو أن محاولة تحقيق تلك المبادىء فى أقصى صورها تؤدى حتما إلى مايسمى بالفناء والبقاء ، خصوصا إذا راعينا التقسيم التدريجى لمرتبة كل مبدأ من هذه المبادىء فى تعاليم صوفية كثيرين مثل الجنيد والتسترى والغزالى.

(١) نفس المصدر .

وليس رأينا هذا مجرد استنباط مفتعل من بعض أقوال الصوفية ، بل لقد صرح به كثيرون حتى من هؤلاء الذين يوسمون بأنهم من أهل السنة المتعصبين أو المحافظين . ولنذكر ابن تيمية كمثال جيد فى هذا الصدد . فهو يتعرف على ثلاثة أنماط للفناء ، أحدها **الفناء عن ارادة ماسوى الله** ؛ وفى هذا النمط يعتمد المريد كلية على الله ولا يحب إلا مايرضيه سبحانه . ويعلق ابن يتمية على هذا النمط بقوله « ان هذا هو النمط الكامل من أنماط الفناء الذى يليق بالأنبياء والأولياء » . ويضيف ابن يتمية إلى ذلك أنه المعنى بقول البسطامى (أبى يزيد) حين سئل عن « ماذا يريد » حيث قال « أريد ألا أريد إلا مايريد » . وهذا اللون من الفناء — تحت أى اسم كان — هو ألف الإسلام وياؤه ، وظاهره وباطنه [١] .

لقد أدرك الصوفية أن الصفات السيئة والميول الذميمة إنما تنبع من النفس الأمارة بالسوء ؛ ولهذا بدا فى نظرهم ضرورة إعلان الحرب على هذا العنصر ليس لأنه سبب أخطاء الانسان وارتكابه الذنوب فحسب ، بل كذلك لأنه يقف أحيانا كند لله وعدو ، مما يؤدى حتما إلى ذلك الشرك الخفى الخطير ؛ ولا شك أننا نجد القرآن يؤكد هذه الفكرة فى آيات كثيرة ، يوضح فيها أن بعض الناس يتخذون هواهم أو أنفسهم إلهم [٢] .

ولقد عبر الصوفية عن هذه الفكرة بعبارات كثيرة تؤدى كلها إلى نفس الجوهر . فقد يقول بعضهم إنه ليس هناك أحب إلى الله من ترك النفس ؛ وقد يقول آخرون : « من الخير الأسمى أن يبعدك الله عنك وأن يدنيك [٣] إليه » . وقد يذهب بعضهم إلى أن النفس « صنم والروح شريك » [٤] . وفى مثل الأقوال

---

(١) فتاوى / ٢ / ٣٣٧ وما بعدها .
(٢) قرآن كريم سورة البقرة / ٢١ ، الجاثية / ٢٢ وغير ذلك من السور .
(٣) شعرانى / طبقات / ١ / ٨٢ ، ٨٤ .
(٤) تفسير سهل / ٣٩ ، ٤٠ ؛ قارن حلية / ١٠ / ٢٠٨ .

التى ذكرناها آنفا نرى أن التركيز موجه إلى الجانب السيء أو ظل « الأنا » الذى يرى الصوفية أنه حقيق ، بالرغم من أن معظمهم لا يعترف بأن هذا الجزء الظنين يمكن أن يشكل جوهر الإنسان الأساسى وحقيقته السامية . وإلى هذا الحد نرى أن فكرة الفناء لا تتعدى الالتزام الأخلاقى بطرح ونبذ الرغبات الشخصية ، وإن شملت الرغبات التى لا اعتراض عليها بالمستوى العادى للإنسان؛ لأن المراد فى طريق التصوف هو الوصول إلى حالة من السمو إلى شأو دونه الهمم العادية . وهنا تحل الدوافع والأهداف الإلهيـــة محل الدوافع والرغبات الشخصية ، محدثة التحول أو التعديل لشخصية الصوفى فى هذا التطور المتدرج . ومعنى هذا باختصار أن طاقات الانسان الروحية والعقلية والارادية تتوجه كلية إلى الله بعد هذا المران الطويل . ولا شك أن الصوفى فى هذه المرحلة يجد ويعمل بأقصى طاقاته على أن يصل إلى أهدافه من الطهارة والصفاء بالرغم من اعتقاده وإيمانه العميق وتواضعه الموجب للاعتراف بفضل الله وتأييده فى هذا المضمار [1].

وتظهر العلاقة واضحة بين الفناء والحب فى تعريف بعض الصوفية للحب بأنه « فناء البشرية وبقاء الروحانية » ويقصد بالبشرية ما يتصل بالنفس وقد يبدو هذا من وجهة النظر الصوفية طبيعيا ؛ لأن المثالية فى الحب الصوفى هى أن يمثل الصوفى — فى حدود طاقته وفى حدود ما يتفضل الله به عليه — المكارم الإلهية، نابذا وراء ظهره كل ما يمت إلى أنانيته أو رغباته العاجلة .

يقول شاعرهم [2] معلقا على تعريف الجنيد للحب .

---

(١) قارن موضوع القضاء والقدر ص ٢٥٦ وما بعدها من هذا الكتاب .

(٢) ابن الفارض / ديوان / ٩٣ ؛ وقارن الأنطاكى / تزيين الأسواق / ١ / ٢١ وما بعدها .

فلم تهونى مالم تكن فىّ فانيا
ولم تفن مالا تجتلى فيك صورتى

هذا الحب إذن يستتبع اعتمادا كليا على الله وذكرا دائما له ، كما يستتبع كذلك إعادة صوغ الشخصية وصبها فى قالب تحكمه الأسس الإلهيـة . وهذا يقتضى أن ينفصل الصوفى روحيا عن العالم وأن يحس بالغربة مع غير الله[1] ، حيث يدرك الصوفى فى قرارة نفسه أنه ليس على وجه الأرض عبد مكلف غيره كما يقول أحد الصوفيـة ، فإذا رآهم الله على تلك الحـال تولى الله عنهم أمورهم وكان كافيا لهم ، ويحسن بهذه المناسبة أن نستعرض قول أحد الصوفية الذى يرى أن التصوف فى حياة الرسول الكريم لم يظهر فى أكمل صورة وأتم سمة إلا على أبى بكر رضى الله عنه خليفة الرسول الأول . ولما سئل هذا الصوفى عن السبب قال : لأن أبا بكر قد أفنى الكل — أى قد سلخ نفسه كليـة من كل ماسوى الله ، وانقطع حقيقـة إلى الله ، منتظرا فنـاء نفسه فى رضاه ، ويشرح هـذا الصوفى قوله بتوجيه نظر القارىء إلى موقف أبى بكر من الرسول صلى الله عليه وسلم فى حادث الهجرة ، حين سأله صلى الله عليه وسلم ماذا ترك لأولاده ، فقال أبو بكر « لقد تركت لهم الله ورسوله» ويعلق الصوفى على إجابة أبى بكر قائلا « فالله جل جلاله مراثه ، والرسول صلوات الله عليه نديم رؤيته »[2] .

ويجب أن نعلم أن بعض صوفية القرن الثالث الهجرى قد أدركوا أن أسمى أطوار التوكل لا يقتصر على تخليص الصوفى من هم نفسه ، ولا يقتصر على كونه مجرد تأمل صامت فى رعاية الله ومباشرته لشئون خلقه، مما يفيض الأمن والسلام -

---

(١) ولا يختلف الأمر فى العزلة أو الخلطة ؛ يقول السرى السقطى « لو أن نصف الخلق تقربوا منى ماوجدت بهم أنسا ، ولو أن النصف الآخر نأوا عنى مااستوحشت لبعدهم . حلية / ١٠/٢٥٦ .

(٢) معيار التصوف / ورقة ٩٠ (أ) .

كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين (١) بل يمتد ليشمل نسيان فكرة التوكل ذاتها ؛ يعنى أن يصدر التوكل طبيعيا دون ملاحظة أو تعمل ، وهوما يعرف فى التصوف « بكلاءة الوليد » وبهذا المعنى يجب أن نفهم تعريف الصوفية للتوكل بأنه « نسيان التوكل »

ويبدو أن هذه الفكرة الأخيرة لم تكن قد قدرت حق قدرها فى القرن الثالث وإلا لما صح للحلاج أن يلوم إبراهيم الخواص (٢) مقللا من قيمة ما نصب له نفسه حين ذكر إبراهيم أنه قد جعل التوكل مذهبا خالصا له . ينعى الحلاج على الخواص إضاعة عمره فى إصلاح نفسه، ويسأله سؤال المنكر عليه « أين الفناء فى التوحيد ؟ (٣)

ولكن الخواص لا يريد بالتوكل مفهومه العادى القريب بل يريد به التخلص الكامل من النفس ورغائبها ، والاقتراب الكلى من الله.

ومما يدل على أن المعنى التقليدى للتوكل كان فى ذهن الحلاج حين اعترض على الخواص ، أن الحلاج يربط التوكل بالزهد أكثر مما يربطه بفضيلة صوفية أسمى ، ولا يمكن للحلاج أن يجادل بأن التغيير قد اعتور هـذا المصطلح « التوكل » وفى ذلك خروج على المعانى المحددة المعطاة لكل مصطلح على حدة ؛ لأن الحلاج نفسه قدس تلك السنة ، فمن المعروف أن « التوبة » لها معنى خاص ، وهى تشكل أول خطوة يخطوها المتصوف فى طريقه إلى الله ، ومع ذلك فالحلاج يعرف هذه الخطوة المبدئية ـ التوبة ـ بما يجعلها مساوية « للفناء » فى أتم صورة إذ يقول :

---

(١) De Marquett, Imtreduction To Comparative Mysticism P 177

(٢) من أجل من عرف بطريقة التوكل حتى عدله مذهبا . توفى بجامع الرى ٢٩١هـ :

(٣) كشف المحجوب/٤ ٢ ، ٥ ترجمة نيكلسون .

« التوبة هى محو البشرية وتثبيت الألوهية » (١)

ولقد ألح الصوفية على أن الحب يزداد عنفا بالبلاء الذى يتقبله الصوفى كفضل سابغ من الله ، وهذا هو الحب الذى ليس له حدود تقيده ، فهو بذلك دائم غير مشروط ، يقول أحد الصوفية معبرا عن قوة الحب وروعته وغايته « من قتله حبه ، فدته رؤيته » . (٢)

ومن الضرورى أن نشير إلى أن بعض الصوفية بالرغم من كل ذلك يرون أن تجربة الحب ذاتها ليست من الكمال والنضج اللذين ينبغى أن ينشدهما السالك ، بل إن الهدف المباشر للسالك أن يمنـــح نفسه خالصا لله ، بحيث تختفى كل السمات الفردية الإنسانية، ولا يظهر على الإنسان إلا مايشاء الله أن يظهر . ويتمثل ذلك بصورة عظيمة فى أقصى مراتب الذكر بالمعنى الخاص لهذا المصطلح . وإذا أردنا أن نكون صورة صحيحة عن التدرج الطبيعى للتطور السيكولوجى لظـــاهرة الذكر ، وجدنا أنه يبدأ من القاعدة إلى القمة ،ومن الظاهر إلى الباطن فى نفس الوقت . من القاعدة الى القمة بكبح النفس ونوازعهـا ، ثم إزالة آثارها وترك القلب أو البصيرة أو الروح تحلق فى الملأ الأعلى . ومن الظاهر الى الباطن باختراق حجب القلب فى كليته (٣) التى تقابل تماما مايطلق عليه يونج Jung الـلاشعور المطلق أو الكلى Collective Unconscious ومعنى ذلك أنه يمكن أن نرى فى الطور الناضج المذكر جانبى الفناء والبقاء أو الموت والحياة : مـــوت الآثار الفردية الخاصة بالإرادة المقيدة بالأنانية ، وحياة الروح التى تعيش مباشرة مع الله أى أن هناك إخلاء لعناصر معينة ، وإحلالا لأخرى مكانهـا حتى تعتـاد النفس

---

(١) Text. Hall. P, 24

(٢) تسترى/تفسير/١١٢

(٣) قارن حلية / ١٠ / ٢٠٨ ؛ / ١٣ / ؛ كلام / ١٠٨٠

حياتها الروحية الرتيبة التى تنقلب بعد ذلك إلى مجرد تلق من مصدر أسمى ، إذ أنه ليس بها ما يمثل هذا الفرد بعينه ، بل فيها ما ينطق أو ما يصدر عن الله فقط وعلى ذلك يمكننا أن نفهم عبارات صوفية تتحدث عن الذكر . ويعرف ذلك لدى بعض صوفية القرن الثالث « بالغيبة بالمذكور عن الذكر »

وقد نقبل مطمئنين الأسس المبدئية أو الأولية لظاهرتى الفناء والبقاء ، كما يقدمها لنا الصوفية المعتدلون أو التقليديون ، على أنها الإخـــلاص و التوحيد والعبودية ويضيف بعضهم إلى ذلك القول بأن ماعدا هذه الثلاثة يعتبر زندقة وإلحادا .

ومن المهم جدا أن نقف هنا وقفة قد تطول بعض الشيء لنسأل :
ماذا يقصد الصوفية بقولهم إن ما عدا هذه الثلاثة يعتبر زندقة وإلحادا ؟ قد يبدو أن المقصود بذلك هو أن الفناء « والبقاء » لا يجاوزان ماهو دينى من الناحية الأساسية . ولكننا إذا دققنا النظر وجدنا أن هذا الثالوث يفضى إلى أعمال ويؤدى الى معان أعمق وأكثر مما يظن لأول وهلة. فالإخلاص ليس أمرا بسيطا إذا لم تنل الشخصية وحدتها وتماسكها،ولن يتم ذلك إلا باستئصال نوازعها المتضاربة المتهاوية فى أغلب أحيانها ، والتوحيد لايعنى مجردالاعتراف التقليدى بوحدانية الله ، ولكنه محاولة جادة لتحقيق تلك الوحدة عمليا خـــلال التجربة الإنسانية ، ولا يمكن ذلك إلا باختفاء كل ما سوى الله من وجدان الصوفى ، وذلك لأن التصوف لايعنى أقوالا وإنما يعنى تجـارب فعلية . أما فيما يمس « العبودية » فليس المقصود بها التعبد بالعبارات الخاصة التى شرعها الدين رسميا ولكن المقصود بها هو الإحساس الدائم الحى الناطق بأن العبد عملا ملك لله ،

---

(١) كشف المحجوب ـ ٢٤١

لامن الناحية الاعتقادية أو النظرية ، بل لابد وأن يحيـا العبد تلك التجربة التى يحس فيها بيد الله ورعايته المباشرة . ولهذا يقول بعض الصوفية «ان الإخلاص صعب لأن النفس ليس لهـا نصيب فيه (١) » أى أنه ليس هناك نفـع شخصى عاجل يقاس بمقياس الأنا المحـدود Ego . ويقول صوفى آخر فيما يتصل بالتوحيد : إن أولى المراحل بالنسبة لذلك الإنسان الذى وجد حقيقة علم التوحيد أن يزول عن قلبه ذكر أى شىء وأن ينفـرد بالله وحده . وكما يقول الجنيـد « التوحيد هو إفراد القديم من الحدث » (٢) وسنتولى بالدراسة مسألة التوحيد فى بحث آخر إن شاء الله . ويعتبر قول الجنيد الأخير ذا أهمية قصوى لأن تطور نظرية الفناء سار فى نفس الخط الذى رسمه الجنيـد على المستويات الثـلاثة . الإخلاص والتوحيد والعبودية ووصل هذا التطور الى نتائج بعيـدة المـدى فى تاريخ التصوف .

فمثل هذا القول جعل من الضرورى أن يفحص السالك ما هو إنسانى وما هو إلهى ، وأن يتبع ذلك بتبنى ما هو إلهى أو بالتحلى بما هو إلهى مـع تجاهل المصلحة الخاصة . ومن الناحية الأخرى لقـد أدى مثـل هذا القـول إلى بلبلة واضطراب فكرى لاحدود لهما كما سنبينه فيما بعـد ، بالرغم من أن بعض أهـل السنة كابن تيمية ذاته كان يتغنى إعجابا بقول الجنيد هـذا دون أن يتنبـه إلى امتلائه وغناه . وهنا ننتقل إلى نقطـة أخرى وثيقة الصلة بما نحن فيه وهى قضية نسبة الأعمال إلى الإنسان .

لا شك أن إنكار نسبة أو خلق أعمال المرء إلى نفسه لها أساسهـا الـكلامى

---

(١) صفة الصفوة /٤/٤٦ــ٤٨

(٢) قشيرى / رسالة / ٣

المشهور وما أثير من جدل حول هذه المسألة غنى عن التعريف . ولكننا نظن أن التحرج من نسبة الأعمال الطيبة إلى النفس ، إنما كان مبدئيا بغية تثبيت معنى أخلاقى فى نفس الإنسان : وذلك بتنشئتها على الشكر العميق لله على ما وفق، وهذا يصرف النظر ولا شك عن الإعجاب بما يقدمه الإنسان من عمل ؛ لأنه يرى أنه لولا فضل الله وتوفيقه لما أمكنه أن يقوم بمثل هذا العمل . ولا ننكر أن بعض الفرق الإسلامية قد أساءت استغلال مبدأ عدم نسبة الأعمال إلى الإنسان ، مما أدى إلى فوضى أخلاقية وفكرية ، ولكننا لا نملك إلا أن نشير إلى أن المبدأ نفسه قرآنى الأصل . فالقرآن يخاطب المسلمين فى غزوة بدر قائلا :

« فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم » وكذلك يخاطب القرآن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيقول «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى» سورة الأنفال آية ١٧ . بل إن الكتاب الكريم يذهب أبعد من هذا ، فلا يكتفى بذكر أن الله فعال ومؤثر فى حوادث كل يوم ، بل إنه – جل شأنه – ليتدخل فى كيفية تأدية الحواس لوظائفها : فيمكن أن يتعدل الإبصار مثلا من أجل هدف إلهى ، كما يقول سبحانه « وإذ يريكموهم إذ التقيتم فى أعينكم قليلا ويقللكم فى أعينهم ليقضى الله أمرا كان مفعولا» الأنفال / ٤٤ . واقرأ قوله تعالى « واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه » الأنفال / ٢٤ لتعرف الكثير عن خفى ألطافه سبحانه ومدى قربه من الإنسان .

ومهما يكن من أمر فإن بعض النقاد السنيين اعتبروا أن طور الغيبة عما سوى الله — وهو المعبر عنه بلفظ الفناء فى مرحلة معينة — يعد نقصا يرجع إلى قصور الصوفى عن الرؤية الكاملة التى تتسق مع الحقيقة[1] . وللاعتراضات

---

(١) ابن تيمية / مجموعة الرسائل / ١ / ١٠٥

التى أثيرت حول فكرة الفناء وجاهتها من الناحية الآتية وهى أنه فى مرحلة شرح التجربة كنظرية وتطعيمها بالعناصر الفلسفية شاع الاضطراب والخلط والتعقيد مما نجم عنه أخطاء وانحرافات فكرية جمة . فمثلا كان يقصد بالصفات الانسانية التى يجب أن تقتلع أو تهجر ، تلك الصفات التى تحول بين الإنسان وكماله الروحى ، تلك الصفات التى تشد الإنسان إلى الرغبة والشهوة والطمع . وباختصار تلك الصفات التى تجعل الإنسان يخلد إلى الأرض ويتبع هواه . وإلى هذا الحد فالهدف قرآنى محض لا اعتراض لأحد عليه ، ولكن سرعان ما فهم بالصفات الإنسانية هنا « الطبيعة البشرية » وبناء عليه فقد ادعى بعضهم أن بالإمكان الانسلاخ من الطبيعة البشرية والتحقق بالصفات الإلهية وقد يؤدى هذا إلى تأليه الإنسان وجعله إلها آخر .

ويرفض السراج والهجويرى فى شدة هذا الرأى بالرغم من عدم اتساق أقوالهما فى التفصيلات . فبينما نرى السراج ينقد رأى البغداديين القائل بإمكان التخلص من الصفات البشرية والدخول فى الصفات الإلهية ، نراه يذكر أن هذه الفكرة مأخوذة من بعض الصوفية الأوائل.مما يشير إلى أن البغداديين معذورون إذا قلدوا سابقيهم . وكل ما استطاع أن يقدمه السراج فى هذا الصدد هو ذلك الشرح التقليدى الذى لا يصل إلى لب المشكلة ، إذ يقول إن الإنسان يفنى عن إرادته الممنوحة له من الله ويدخل فى إرادة الله بحيث لم يعد يفكر فى نفسه هو ، بل يصبح كلية منقطعا إلى الله . ومع ذلك فنحن نرى اضطرابه بصورة أوضح حين يرجع أخطاء البغداديين فى نظرتهم للفناء إلى خلطهم بين الذات الإلهية وصفاتها

ومن الناحية الأخرى يعبر الهجويرى عن سخافة الفكرة القائلة بإمكان أن يعيش فرد بصفات فرد آخر ، مع أنه هو نفسه يشرح بالتمثيل فناء الصفات البشرية واستهلاكها فى إرادة الله ، مشبها إرادة الله فى هذا الصدد بالنار . حقا

إنه يرفض بشدة فناء الذات ،ويلح على أن المصطلحين (فناء وبقاء) إنما يتصلان بما هو بشرى خالص .

ومهما يكن من أمر فإن مما لا شك فيه أن مثال النار هنا إنما استعمل ليوحى بفكرة تحول أو تبدل الصفات البشرية ، وليس تبدل الطبيعة الأساسية للآدمية فليس التحول إلى « جوهر الألوهية » كما يرى ذلك بروفسور زينر (١)

والآن نرى أن من المغالاة الجامحة أن نصف وقوع الصوفى تحت تأثير الصفات الإلهية بأنه تأله ، أى صيرورة الإنسان إلها . ناهيك بادعاء بروفسور زينر أن الجنيد يتحدث عن فكرة حلول الله فى الإنسان أو سكنه فى الإنسان Incarnation والحقيقة أن الجنيد فى شرحه لوقوع الإنسان تحت تأثير الصفات الإلهية قنع بالحديث القدسى « .... كنت سمعه الذى يسمع به الخ » مستلزما فى شرحه طريق التحفظ بعبارات لا يمكن الاعتراض عليها ، حيث يستعمل ألفاظا مثل اللطف ، والهداية ، والتوفيق أو التأييد . ولا يوجد أى نص جنيدى يتحدث عن التأله أو الحلول (٢) . إن بروفسور زينر فيما يبدو قد ركز انتباهه فى فكرة الفناء على زاوية واحدة مفسرا إياها تفسيرا واحدا مبنيا على فناء جوهر الإنسان وتحوله إلى جوهر إلهى ، وهذا ما لا نجده لدى أى مذهب صوفى جاد ،اللهم إلا بعض أولئك الذين تصدى الصوفية أنفسهم للرد عليهم .

حتى البسطامى نفسه ، رغم أنه خطا خطوة أبعد بفكرة انعكاس الأسماء الإلهية الأربعة — الأول والآخر والظاهر والباطن — على الصوفى ، لم يجاوز الفكرة الأساسية،وهى أن خصائص تلك الأسماء الأربعة تحدث آثارا معينة على الصوفى ، فأصحاب اسمه الظاهر يلاحظون عجائب قدرته ، وأصحاب اسمه الباطن

---

(١) R. C. Zaehner, Mysticism ... P, 150

(٢) قارن كتاب الفناء للجنيد بالملحق فى هذا الكتاب.

يلاحظون مايجرى فى السراء ؛ وأصحاب اسمه «الأول» شغلهم بما سبق ، وأصحاب اسمه «الآخر» ، «متربصون بما يستقبلهم؛ فكل يكاشف على قدر طاقته» (١).

وإذا أردنا أن نتبين أساسا مشتركا لكل من البسطامى والجنيد فى هذا الصدد فهو أن «من المستحيل تحديد أو تكييف الطريقة التى يعمل بها لطف الله».

وننتقل الآن إلى الجانب النفسى فى فكرة الفناء حيث نجد أن الصوفية يلحون على وثاقة العلاقة بين الفناء وبين التجلى أو الرؤية الإلهية أو انكشاف الجلال الإلهى . وهم يؤكدون أن مايرونه خلال كلية قلوبهم ليس أعماقهم أو أنوار نفوسهم فى صفائها ، — بالرغم من أنهم يشيرون إلى أن هذا ممكن، ويصفونه بأنه من أسباب ضلال بعض السالكين — بل إن مايرونه هو الجلال والعظمة الإلهية بمقدار ماتسمح بذلك طاقاتهم الروحية وصفاء نفوسهم وكفاءة استعدادهم ؛ وهم يريدون ولا شك أن ينفوا أنهم يرون جلال الله وعظمته كما هو عليه ، بل إن رؤيتهم محدودة بحدود طاقاتهم النفسية من غير أن يحدد ذلك من جلاله ومجده . ويحرص الصوفية كذلك على أن يضيفوا إلى العوامل التى تؤثر فى مدى وضوح التجلى أوسموه ذلك العامل الهام الذى لاينسونه فى أية نقطة من نقاط بحثهم، وهو فضل الله . وعلى أية حال فمهما كانت الرؤية أو الانكشاف فى أقصى درجات الكمال ، فلن تزال الألوهية ميدانا لامتناهيا من الأسرار ، يظل البصر الروحى دونه خاسئا وهو حسير ، بحيث تظل الحكمة القائلة فى هذا المقام «العجز عن الإدراك إدراك» سارية المفعول صادقة دائمة الصدق .

وربما كان ذلك من الأسباب التى جعلت وصف «الإيمان» فى الإسلام صالحا لأن يضاف إلى الصوفى المسلم مهما قطع من أشواط ، ومهما تمتع بالانكشاف

---

(١) شعرانى / طبقات / ١ / ٦٦ .

والتجلى الإلهيين . وهذا على النقيض تماما من موقف الصوفية المسيحيين . ففى المسيحية « المغبوطون أو السعداء فى السماء لم يعد يقال إن لديهم إيمانا بقدر ما يتمتعون به من الرؤية السعيدة(١) ، أى لم يعد من اللائق وصفهم بأنهم مؤمنون حيث قد تجاوزوا تلك المرحلة التى كانوا فيها يصدقون بما لا يرون ، والآن فكل شىء يرونه ويشاهدونه .

ولقد حاول الصوفية شرح وتحليل الخطوات التى تقود إلى فقد الإنسان شعوره الذاتى الذى تحدده مميزات « الأنا » . كما حاولوا أن يعللوا من الناحية النفسية هذه الظاهرة بفكرة عدم التكافؤ بين اللامتناهى وما هو متناه ، أو بين الخالق والمخلوق . يقول أبو سعيد الخراز « إن الله جل ثناؤه لا ينظر إلى شىء على الكشف فيقوم له ، أما ترى الجبل كيف دك وقطع حين تجلى له الجبار وكيف خر موسى صعقا ؟ » . ويقول فى معرض آخر « لولا أن الله تعالى أدخل موسى عليه السلام فى كنفه لأصابه عليه السلام ما أصاب الجبل(٢) » ولهذا كان سبيل الخلاص فى نظره هو أن « يشهد العبد صنع الربوبية فى إقامة العبودية فينقطع عن نفسه ويسكن إلى ربه ، فيكون من هؤلاء الذين يخفيهم عن أنفسهم فى أنفسهم ويظهرهم لنفسه سبحانه » .

ويعبر الجنيد عن نفس الفكرة بألفاظ مثل القهر ، والغلبة ، والاستيلاء ، كما يعبر التسترى عنها بعبارة « الغيبة بالمذكور » . والتفسير الذى يقدمه الصوفية لهذه الظاهرة يلقى تأييد عالم النفس المعاصر يونج ، الذى يتحدث فى سياق مماثل لهذا السياق الصوفى قائلا إن فقدان الشعور فى تلك الحالة يرجع إلى « محدوديته عندما

---

(١) F. Shuon, Islamic Quarterly, No. 3. 1955 P. 200

(٢) كتاب الصفاء ق ٥٨ ب . وقارن رسائل الجنيد « كتاب الفناء » :

يواجه المجهول ، أى عندما لا يرتبط بالأنا كمركز يتوسط ميدان الشعور »[1]

وفى ضوء ماسبق يظهر أن الرأى القائل بأن من الضرورى فى التجربة الصوفية وجود شعور بتلك التجربة ، وإلا لما سميت تجربة ، لايمكن قبوله على إطلاقه[2]. وإنما يقبل هذا القول بشرط أن نعنى بلفظ الشعور معنى واسعا قابلا للامتداد والشمول ؛ وذلك يوافق تماما مايراه يونج حيث يقول « إنه ليس هناك حدود لميدان الشعور لأنه قابل وقادر على انبساط لاحد له » .

ولكننا إذا قصرنا مصطلح « الشعور » على تلك الناحية المخصوصة المحددة بالأنا والمقيدة بدوافع الرغبة والشهوة الشخصية ، كما يرى ذلك الصوفية ، فإننا لانملك إلا موافقة الصوفية على أن هذا الشعور فى تجربة الفناء لابد وأن يزول ، وليس هناك تناقض فى تصور تجربة ينعدم فيها مثل هذا الشعور المقيد المحدد ، لأن حديث الصوفية عن مثل هـــذه التجارب إنما يتم بعد انقضائها أى بعد الدخول فى مرحلة الشرح والتفسير .

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أن نقطتين أساسيتين تبرزان من خلال شرح الصوفية لمثل هذه التجربة : أولاهما : **زوال الأضداد او اختفاؤها** وثانيهما : **تجاوز حدود الزمان والمكان** بالرغم من أن التجربة ذاتها بالنسبة للإنسان الخارجى لابد وأن تكون قد وقعت فى زمان ومكان. أما ما يتصل بعدم انطباق الأضداد أو خفائها، فنجد ذلك فى تصاريح صوفية كثيرة لدى البسطامى والجنيد والتسترى والخراز : النعيم فى تلك التجربة ليس نعيما والعذاب ليس عذابا ، والحياة ليست حياة . يقول الجنيد « لا أجد ذوق الوجود ولا أخلو من تمكين الشهود ، ولا أجد النعيم من جنس النعيم ، ولا التعذيب من جنس التعذيب فطارت المذاقات عنى ، وتفانت اللغات من وضعى، فلا صفة تبدى ولا داعية تحدى ؛ كان الأمر

---

(١) C. G. Jung. Aion, Vol. 9 of his collected Works, P. 3.

(٢) R. C. Zaehner, Hindu & Muslim Mysticism, P. 90.

فى إبدائه كما لم يزل فى ابتدائه »[١].

ويقول البسطامى « للخلق أحوال ولا حال للعارف لأنه محيت رسومه ، وفنيت هويته لهوية غيره ،وغيبت آثاره لآثار غيره » وسئل « ماصفة العارف » فقال : صفة أهل النار : « لايموت فيها ولا يحيا »[٢]. وإلى نفس هذه الفكرة يشير التسترى فى حديثه عن الصوفى الذى عانى هذه التجربة « يستوى عنده الليل والنهار والظلمة والضياء ، والأرض والبحار ، والعمار والخراب ، والإنس والجن ، والموت والحياة [٣] » وبنفس النغمة يؤكد الهجويرى أن من جرب الفناء لاينطبق عليه أية مفاهيم ولا أضدادها ، فهو ليس بعيدا وليس قريبا ، ليس غريبا ، وليس أنيسا ، ليس صاحيا وليس سكران ، ليس منفصلا وليس متصلا ، ليس له اسم ولا نعت ولا علامة[٤].

هذه النصوص — وغيرها كثير جدا توحى ولا شك بالتطابق بين فكرة الصوفية هذه وبين الموقف البوذى المشهور ،كما يشير إليه قول بوذى قديم نقلته تقريبا كل المدارس البوذية. هذا القول يوحى باتخاذ موقف وسط بين المتضادين « يكون » و « لايكون » . ولكن بالرغم من هذا التشابه المقنع بين موقف صوفية الإسلام والصوفية البوذيين فهناك فرق جوهرى وأساسى بين الفريقين . ففى الجانب الهندى يكاد يكون الأمر توقفا عقليا عن إصدار أى حكم ، تلافيا لأخطاء فلسفية . [٥] ويشبه ذلك موقف بعض الفلاسفة المحدثين من أصحاب

(١) كتاب الفناء للجنيد .

(٢) شعرانى/طبقات/١/٧٩ ومابعدها .

(٣) كلام ٧٨ ب .

(٤) كشف المحجوب ٢٤٣ (ترجمة نيكلسون)

(٥) انظر E. Conze, Budhism, p 3 132

وقارن Salter, Paradox & Nirvana, pp. ff.

الوضعية المنطقية من عدم الالتزام باتخاذ قرار حاسم ومحدد بشأن بعض القضايا أما فى الجانب الإسلامى فهو قهر نفسى يتغلب على الإنسان مسببا عدم اكتراثه بالعالم . فالفرق إذن **فرق بين اتجاه عقلى تأملى ، وأثر سيكولوجى .**

يضاف إلى ذلك أنه فى الجانب الهندى يبدو التركيز على الناحية السلبية بصورة أشد وأعمق مما عليه الحال فى الإسلام . فالهجويرى مثلا — رغم التشابه الصارخ بين بعض تصريحاته الدالة على نفى الالتزام بأى وصف بالنسبة للصوفى وبين الجانب الهندى — نراه يصرح بعد ذلك مباشرة بأن هذا الصوفى نفسه يسبح الله ويلهم ذكره ، بينما عقله وبدنه فى خضوع واستسلام لجبروت الله كما كان فى حالة البدء [1]. ولا يخفى أن ذلك يشير إلى أهمية تفسير الصوفية لآية الميثاق فى فهم مبدأ التوحيد وفكرة الفناء فى التصوف الإسلامى .

أما فيما يمس **النقطة الثانية : وهى تجاوز الزمان والمكان** — فإن الصوفية أشاروا إليها إشارات عديدة ، ولكن ليس من الصحيح أنهم كلهم استنتجوا من ذلك قدم الروح وعدم مخلوقيتها . حتى هؤلاء الذين ذهبوا إلى قدم الروح الإنسانية نبهوا إلى حقيقة هامة وهى أن مصطلح « القدم » لا يصلح أن ينسب إلى الله الذى هو فوق كل مصطلح أو مقولة . وقد يستند هؤلاء فى هذا إلى الآيات القرآنية التى يرد فيها لفظ قديم إما وصفا لشىء تافه أو شىء مذموم ، ولم يرد مطلقا منسوبا إلى الله جل جلاله [2].

ومن نصائح سهل بن عبد الله التسترى لبعض تلامذته ومريديه أن يكونوا من أبناء الأزل لا من أبناء الدهر ، ولا يتصد بذلك إلا أن يضع المرء نفسه ليرى

---

(١) كشف المحجوب ٢٤٦ .

(٢) لهذا مال الصوفية إلى عدم نسبته إلى الله . انظر اللمع/٤٤٠ (ط القاهرة) ولفظ قديم يرد فى سورة يوسف/٩٤ وصفا للضلال وسورة يس/٣٨ وصفا للعرجون.

كيف وهب الوجود حين كان لايدرى ما الوجود، وألا يغرق فى أحداث الوقت قانعا بمعرفة الأسباب القريبة .

ولاجدال فى أن معظم الصوفيـة أشاروا إلى مرتبـة فى الوجود أو الشعور لايمـكن انطباق المصطلحات المنطقية عليها بمـا فى ذلك الزمان والمـكان دون أن يخلطوا ميتافيزيقيا بين هذه المرتبـة والوجود الإلهى . ويوضح الجنيـد هذا أتم إيضـاح فى رسالة الفناء . ولا يتسع المقـام لعرض النصوص الـكاملة الدالة على هذه النقطة ، ويـكفى أن نحيل القـــارىء على هذا الرسالة المنشورة مع هذه الدراسـة .

ومهما يكن من أمر فإن تجربة تجاوز الزمان والمكان — ولو من الناحية النسبية — يعترف بها الإسلام رسميا فى قصة إسراء الرسول الـكريم ومعراجه . وفى قصة ملـكة سبأ حيث عرض من عنده علم من الـكتاب أن يأتى بعرشها لسليمان قبل أن يرتد إلى سليمان طرفه . (قرآن سورة النمل ٣٨ ، ٣٩): إن ورود كلمة « قبـل » فى الآية . مع مناقضته الظاهرة لفـكرة تجاوز الزمان إنما اقتضته ضرورة هامة ، وهى أن هذا أبعد نقطة يمكن للعقل أن يعيها . بدليل أن المقطع الأخير من الآية يشهد لتحقق ذلك فعلا .

وفى ضوء ذلك يمكن أن يفهم قول الحلاج - مع ما فيه من تناقض ظاهرى - واصفا الوجود المحمدى بأنه كان « قبل القبل »

وبمـا سلف يتبين لنا أن تجاوز الزمان والمكان ليست مقصورا فقط على كل نظم التصوف الهندى ، كما يزعم ذلك بعض الباحثين .

ونحن لا نجد إشارة صريحة إلى لقاء فـكرى حول هـذه النقطة بين المصدر الهندى والمحيط الإسلامى قبل الهجويرى المتوفى سنة ٤٥٦ أو ٤٦٤ هـ / ١٠٦٣ او ١٠٧١ ، ٢ م) .

أما الهجويرى فإنه يشير إلى لقاء بينه وبين سيج هندى « ادعى معرفة واسعة بالقرآن وتفسيره » ويتلخص نقد الهجويرى لهذا السيج الهندى فى فشل هذا السيج فى أن يميز بين **الأزلى والمحدث** ، أى أنه يخلط ماهو إلهى بما هو إنسانى أى أن النقد منصب على مذهب الوحدة الهندى Monism وسنرى أن التمييز بين ما هو إلهى وما هو بشرى من أهم الأسس التى وضعها الجنيد فى نظريته فى التوحيد ، وبعبارة الجنيد « إفراد القديم من الحدث [1] » وقد أساء بروفسور زينر فهم الجنيد فى هذه النقطة فاختلق نظرية لا تصمد للنقد الدقيق .

ولا نريد بذلك أن ننفى نفيا قطعيا وجود لقاءات فكرية بين الهنود وصوفية الإسلام ، ولكننا نريد أن نوضح أنه فى القرن الثالث الهجرى - وهو وقت نضوج التصوف فى المحيط الإسلامى - سجلت أقوال صوفية كثيرة قد توصف بأنها داعية إلى وحدة الوجود أو وحدة المصدر ، مع أن معظم هذه الأقوال تعكس حالات شعورية أكثر مما تعكس مذاهب فلسفية ؛ وقد أوضحنا فى بحث لنا أن هناك قضايا كثيرة مشتركة بين التصوف والفلسفة ، وأن الدراسة الجادة يجب أن تنحو سبيل المقارنة بين هـــذه القضايا لا على أساس الأخذ والاستعارة فقط ، بل على أسس كثيرة ليست أقل احتمالا من هذا الأساس . بل إن بعض هذه الدراسة قد تكشف عن أن بعض القضايا الفلسفية إنما كانت صوفية الأصل ، وبالرغم من ذلك فالبحث العلمى يفرض علينا أن نفرق بين الاثنين . ولنضرب لذلك مثالا:

عندما يقول الصوفى « إن الوقت غير حقيقى » فهو لا يريد أن يقول أكثر من أن الحالات النفسية التى تعروه تجعله لا يحس بالوقت ، ومن ثم ففى نطاق شعوره ونفسه يبدو له الوقت غير حقيقى . فالعبارة إذن ترجمة لتجربة .

---

(١) انظر ص ٢٢٩ .

فإذا قال الفيلسوف هذه العبارة فهو يقولها بناء على تأمل عقلى أداه إلى مثل تلك النتيجة. فلا يكفى فقط أن نقول أيهما كان الأسبق فى التعبير ، بل يجب أن يضاف إلى ذلك سؤالنا ألا توجد أية فروق ؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هى تلك الفروق ؟.

ولا ننكر أن بابا قد فتح على مصراعيه لهؤلاء المخطئين من الصوفية الذين أرادوا وصف تلك الحالات. وقد لاحظ أحد الكتاب السنيين المعروفين بتشددهم نحو الصوفية ، أن الحالة النفسية التى « لا يرى الإنسان فيها غير الله » هى ظاهرة مألوفة ، لها ما يناظرها لدى هؤلاء الذين قد تهزهم أحداث خطيرة أو مشاهد رائعة لاقبل لهم بتحملها . ولقد ميز ابن تيمية[1] بحصافة تامة بين تلك الحالة النفسية التى لا تقاوم وبين الإعلان الفلسفى « بألا موجود إلا الله » ، وأن الخالق ليس إلا المخلوق .

ولهذا يرى ابن تيمية أن أقوال الصالحين مثل « لا أرى غير الله » ... يجب أن نفهم منها معنى مقبولا ، كأن يعنى ذلك أنه لا يرى ربا أو خالقا سوى الله ولكننا نلاحظ أنه لا يوجد مقياس للصلاح فى هذا السياق إلا التجربة الشخصية الصادقة البريئة ، ومع ذلك فإشارة ابن تيمية كافية فى ضرورة التفرقة بين حالة نفسية غلابة ، وبين تنظيم عقلى مقصود يمكن وصفه بأنه فلسفى خالص .

ويجيب الجنيد على أحد أصدقائه الذى شكا إليه صعوبة فهم أسلوبه فيما يتعلق بتلك الحالة النفسية فيقول « وأنى لك بعلم ذلك وليس يعلمه إلا أهله ولا يجده سواهم » وما يزال الصديق يشكو وعورة المسلك فيصرخ قائلا « قد أغربت على عقلى وزدت من خبالى . فادن من فهمى » . وما يزال الجنيد ـ رغم تحليلاته

---

(١) فتاوى /٢/٣٣٩.

وتفسيراته ، مصرا على أن السبيل الوحيد لإدراك مثل هذه الحالات هو التحقق بها أى بممارستها كتجربة لا فهمها كنظرية .

وبالرغم من أن أقوال الصوفية الأوائل من أمثال البسطامى والجنيد والتسترى وذى النون والخراز تضمنت تقريبا كل أصول فكرة الفناء فى تركيز وإيجاز، فإنه كتب لهذا المذهب أن يلقى تطويرا شاملا ويصل إلى نضجه الفلسفى على يد محي الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ ١٢٤٠ م .

ابن عربى والفناء : —

يقسم ابن عربى الفناء إلى سبع درجات أو مراحل يبدأها هكذا :

١) الفناء عن المعصية أو الذنب .

٢) الفناء عن أفعال الخلق بما فى ذلك أفعال الصوفى نفسه . وذلك بإنكار نسبتها الأصلية إلى الإنسان ، باعتبار أن الفضل أولا وآخرا لله . وكعادة ابن عربى فى استعمال بعض العبارات الماهرة ، يصف هذا النوع من الفناء بأنه ابتلاع هذين الضدين :

« **معتزلى بلا قلب ، وأشعرى بلا كشف** » [1] وقد رأينا أن هذين النوعين إنما يمتان إلى الجانب الأخلاقى .

٣) الفناء عن الصفات المخلوقة، وشرح ابن عربى لهذه المرحلة لا يتقيد بالناحية الفلسفية . ولهذا فهو يسوى بين الرائى وموضوع الرؤية، حيث لا يمكن فى نظره التمييز بين الخالق والمخلوق . فالرائى لا يرى إلا بالبصر ، والخالق إنسان هذا البصر ؛ فكأنه ما رأى الخالق سوى الخالق ، لأن الرائى شاهد الله بواسطة الله نفسه .

---

(١) فتوحات /٢/٦٧٦

٤) الفناء عن الذات . وأهم نقطة نلاحظها فى هذه المرحلة لدى ابن عربى إشارته إلى أنه ليس من الضرورى فى مثل ذلك النوع من الفناء أن يرى الإنسان الله، فقد يكشف له عالم آخر من عوامل الوجود مما يجاوز حدود الزمان والمكان وربما كان ذلك أصرح إشارة فى التصوف إلى وجود موجود منزه عن الزمان والمكان غير الله جل جلاله [1] . ولكننا على كل حال رأينا فيما سبق أن التسترى ذكر أن التجربة قد تجاوز حدود الزمان والمكان ، وأن نصيحته لأحد مريديه تقول « لا تكونوا أبناء الدهر وكونوا أبناء الأزل » .

٥) الفناء عن الكون كله .

٦) الفناء بالله عما سوى الله .

وقد يبدو أن هذا النوع السادس شبيه كل الشبه بالنوع الخامس بحيث يصعب التمييز بينهما ، ولكن ابن عربى يوضح مبرر التخالف كما يلى :

عندما يغيب الإنسان عن كل ما سوى الله برؤية الله وحده ، فهو إما أن يرى الله فى شئونه أو أفعاله أى بآثار صفاته ، وإما أن يراه فى إطلاقه واستقلال ذاته فإذا رأى الله فى شئونه — ولا تغيب يد الله عن العالم لحظة — فلا يمكن أن يقال إنه فنى تماما عما سوى الله ، لأنه فى الواقع يرى الصفات الإيجابية وآثارها الحتمية ، مما يشير إلى العلاقة الوثقى بين الله والعالم؛ ولهذا بدا من الضرورى لدى ابن عربى أن يذكر النوع السابع .

٧) الفناء عن صفات الله ومتعلقاتها . ويقول ابن عربى إن هذا يحدث إذا شوهد نفس ظهور العالم بالنسبة للذات الإلهية ، أى من وجهة نظر « المطلق » خلال العين الثابتة بناء على مذهب ابن عربى المشهور . ولا نجاوز الحقيقة إذا قلنا إن مثل هذه المكاشفة لا تعنى فى جملتها سوى ما قد يبدو عليه العالم بالنسبة

---

(١) ويوجد ما يؤكد كذلك فى التصوف الهندى ، وفى بعض أقوال البسطامى .

للإله ، فإن هذا يتساوق مع مذهب ابن عربى . وليس من التعميم المخل أن نقول إن النوعين الأخيرين ليسا فى الحقيقة سوى إمعان نظرى تأملى وإغراق فى النوع الخامس . وهذا التشقيق والإمعان إنما تم عن طريق الاعتماد على التفرقة بين صفة الذات وصفة الفعل . وصفة الذات يشار إليها فى قوله تعالى « قل هو الله أحد » وصفة الفعل هى الناحية الإيجابية التى أوجد الله بها العالم ، وما يزال محتفظاً بواسطتها بصلته المباشرة الدائمة بخلقه . وهذه التفرقة أشار إليها وأوضحها قبل ابن عربى سهل بن عبد الله التسترى فى كثير من أقواله ، خاصة فى رسالة الحروف . غير أن من تعليقات ابن عربى القيمة قوله « إن فناء الفناء » ليس نوعا مستقلا من الفناء كما يزعم بعض الكتاب ، بل هو الفناء نفسه عندما يكون الفانى مطلعاً أو شاعراً بفنائه [1]

مناقشة الأصل الهندى لنظرية الفناء

فيما سبق أمكننا أن نتعرف فى مشكلة الفناء على ثلاثة جوانب رئيسية وهى الجانب الأخلاقى ، والجانب النفسى ، والجانب الفلسفى . ولقد رأينا أن الجانب الأخلاقى ليس إلا تطوراً طبيعياً لروح الزهد والمثالية الصوفية فى الإسلام ، كما رأينا أن الجانب النفسى له ما يطابقه خارج الإسلام وإن لم يبلغ ذلك حد التوحيد بينهما . وإن أهم نقطة خرجنا بها مما سبق هى أن أية محاولة لتتبع مصدر لنظرية الفناء والوصول به إلى ثقافة معينة مصيرها الفشل الحتمى ، وذلك لأن تلك المحاولة تتجاهل الحقيقة التى نبه عليها صوفية كثيرون ، وهى أن مصطلح الفناء نفسه نسبى ، وأن جوانبه متنوعة ونواحيه متعددة .

ولقد حاول بعض الباحثين أن يدعموا نظريتهم فى التأثير الفيدانتى (الهندى)

---

(١) فتوحات /٢/٦٧٧

على التصوف الإسلامى فى نظرية الفناء على يد أبى يزيد البسطامى . وقد ذكر الأستاذ زينر نصوصاً هندية حاول مقارنتها بمثيلاتها فى الإسلام ، كما اعتمد على بعض الملاحظات التى تؤيد فى زعمه هذه النظرية . ومن أهم النقاط التى أثارها الأستاذ زينر التوافق بين اللفظ العربى « خدعة » الذى استعمله الصوفيـــة فى وصف العالم واللفظ الأوبانشادى « مايا » والكلمة « خدع ، وخدعة » ترد فى كتاب الفناء للجنيد . وقد ناقش الأستاذ أربرى أدلة الأستاذ زينر بإسهاب فى هذا الصدد بما لا يقبل مزيدا من حيث إثبات أصالة اللفظ العربى وروده فى القرآن ونسبته إلى الله جل جلاله (سورة البقرة) .

وقد عالج الأستاذ أربرى فى مقال مستقل (١) بعض النقاط الخاصة بالقول المنسوب إلى أبى يزيد « سبحانى » وقوله « أنت ذاك » ثم ختم المقال بمناقشة قيمة لأصل « أبى على السندى » الذى يقال إنه كان أستاذ أبى يزيد الروحى ، وما إذا كان هنديا أو غير هندى ، وقد ذكر الأستاذ أربرى من الاحتمالات ما لا يجعل الباحث يقطع بهنديته .

ولقد اعتمد كارادى فو Carra De Vaux فى رفضه نظرية الأصل الهندى للفناء على دليلين ظنهما مقنعين . أولهما أن الكتاب المسلمين آنذاك — وقت ظهور ذلك المبدأ — لم تكن لديهم معرفة كافية بالفلسفة الهنـــدية تمكنهم من فهم النرفانا (٢) . وثانيهما أن هنـــاك فرقا جوهريا بين فكرة البوذيين

---

(١) B. S. O. A. S. Vol XXV, prat 1, 1962 وتوجد فصلة لهـذه المقالة بعنوان بسطاميانا (p.28-37) Bistamiana

(٢) المعنى الحرفى لهذه الكلمة فى المذهب البوذى « النفخ لإطفاء أو الإيواء لنار الشهوة أو الغضب » لكى ينال الانسان الحرية . وهذا المصطلح قد يكون بوذى الأصل ، ولكننا نجده فى الفيدانتا معبرا عن الاتحاد ببراهما . والنرفانا مبدأ أو حالة تجاوز التطلع والألم والحزن وصفاتها الإيجابية لا يمكن التعبير عنها لأنها تفرق ميدان الموت والحياة . وفى النرفانا يبقى السؤال عما إذا كان الواصل المطهر سيحيا أو سيموت بغير جواب .

عن الفناء — وهى فكرة مستقلة تماماً عن فكرة الألوهية ، ومرتبطة أشد الارتباط بفكرة تناسخ الأرواح — وبين الفناء الصوفى فى الإسلام ، حيث تمثل فكرة الإله المحور الهام ، على حين أنه ليس هناك ما يتصل فى قليل أو كثير بفكرة التناسخ .

وبالرغم من بعض الوجاهة التى يتمتع بها تدليل كارادى فو فإننا نلاحظ أنه كغيره من الباحثين واقع تحت تأثير الفكرة الملحة بضرورة تلمس أصل أجنبى لكل فكرة فى التصوف . ووفاء لهذا المبدأ فإنه رأى أن مصدر هذا المذهب يجب أن يلتمس فى المسيحية . وهو يعلن أن فناء الإرادة الشخصية فى إرادة الله أو قبل إرادة الله تمثل فكرة مركزية فى التصوف المسيحى [١]

وتكفى مراجعة القرآن مراجعة عابرة فى دحض هذا الرأى[٢] .

كما نلاحظ أيضا أن كارادى فو Carra De Vaux لم يصب تماما حين ادعى بغير تحفظ أن تصور الفناء إنما يتصل بالجانب الأخلاقى ، وليس بالجانب الميتافيزيقى فى قليل أو كثير ؛ فإن هذا تعميم مجاوز للحقيقة لأن العنصر الميتافيزيقى لا يمكن أن يجحد فى نظرية الفناء سواء كان ذلك فيما يمس تطوره أو تفسيره وشرحه .

لقد تبنى بعض الباحثين موقفاً أكثر حيطة حينما أعلنوا أن الدليل على الأصل الهندى لهذه النظرية غير كاف ؛ ومن هؤلاء المستشرق الإنجليزى الراحل نيكلسون الذى أدرك بذكائه بعض الجوانب الرئيسية لتلك النظرية ، ولكنه أضاف إلى ذلك أن الثالوث المشكل من هذه الجوانب يطابق الثالوث المسيحى للمراحل

---

(١) E. 1, 2, p. 52,

(٢) انظر مثلا الكهف ٢٢ ، الدهر : ٢٩ ، التكوير : ٢٩ وغير ذلك من السور .

الصوفية ، وهكذا رأى أن التحول الأخلاقى يقابل حيــاة التطهر فى المسيحية purgative life

وأن التركيز العقلى (أو الجانب النفسى) يقابل حياة الإشراق أو التنــور illuminative ، وأن توقف الفكر الواعى أمام الألوهية يقابل حياة المشاهدة contemplative (١)

ولقد آن لنا أن نعرض أوجه الخلاف الرئيسية بين الفناء فى أعلى مراحله وبين النرفانا Nirvana حتى يبين لنا إلى أى حد تصل الأحكام المعممة فى التضليل والتعمية . ويمكن تلخيص نقط الخلاف الجوهرية فيما يلى :

١ — الفناء فى أبلغ مراحله ، كما يعرضه التصوف الإسلامى ليس مشروعا للخلاص من آلام الحيــاة ، فالمــرض — رغم أنه مثال واضح لمصــدر الألم كما تراه البوذية (٢) يرحب به الصوفية ويتحملونه برضا ، لأنه من الله ، أهل كل حب وعبادة . وإجابة ذى النون المصرى عن الطلب الذى وجهـه إليه بعض الناس بشأن الدعاء له بالشفاء صريحة فى هذا الباب : « إذ يقول ذو النون لهذا السائل : سألتنى أن أدعوا الله لك أن يزيل عنك النعم : واعلم يا أخى أن العلة بجزلة يأنس بها أهل الصفاء والهمم فى الحياة ، ومن لم يعد البلاد نعمة فليس من الحكماء »(٣) ومعنى هذا أنه ليس لهذه النظرية فى التصوف الإسلامى عــلاقة بعجلة الميلاد الجديد التى تفترض أن تضع النرفانا نهاية لها .

٢ — فى الفناء كما يعرضه التصوف الإسلامى لا يخطر ببال الصوفى مطلقا أن عقله أو نفسه ككل ، هما مصدر كشفه أو رؤيته ، بل إنه الله دائما ذو

---

(١) Mystics of Islam, p.61 ; cf. p. 18.

(٢) Buddhism pp 21 ff.

(٣) حلية / ٩ / ٣٣٦ وما بعدها .

اللطائف الخفية التى لا تتوقف عن النشاط والفاعلية ؛ بينما نرى فى الجانب الهندى أن الأمر يختلف تماما ، فالعقل الذى يحوى المتناقضين — سمساراً والنرفانا Samsara; nirvana ليس فى النهاية سوى عقلنا نحن (١)

٣ - العالم الخارجى فى نظر الصوفى المسلم بالرغم من أنه عابر وغير دائم ، يعتبر جديرا **بالاعتبار والتأمل الوجدانى لأنه صنع الله الذى أتقن كل شىء** . ولقد رأينا كيف أشار البسطامى صراحة إلى هذه النقطة عند ما عرض فكرة الأسماء الإلهية الأربعة - الأول والآخر والظاهر والباطن - واستيلاءها على الصوفى حيث قال : إن الذين وقعوا تحت تأثير الاسم « الظاهر .. حتى فنوا فيه يميلون حتما إلى التأمل فى عجائب قدرة الله وبديع صنعه (٢) . ولا يمنع ذلك أن يصف الصوفى المسلم - كما يصف القرآن هذا العالم بالخداع أو الأغراء أو اللهو الخ .. هذه الأوصاف التى تقلل من شأنه ما دام ذلك لا يصل إلى حد إنكار وجوده ورفضه جملة على أنه مجرد خيال ، أو خدعة كبرى من خدع غبائنا وجهلنا .

أما فى الجانب الهندى فنحن نعلم أن النرفانا (Nirvana) ليست نوعا من الوجود المطلق وراء هذا العالم المحدد ، لأنه لا توجد لها وظائف (أى كونية) ؛ **فليست عالما الهيا** ، **وليس هذا العالم** الخارجى فى نظر المذهب البوذى عالما بحال « **بل انه عالم صنعته أطماعنا وحماقاتنا** » (٣) . وعلى هذا النحو تأسس رفض البوذيين الحاسم للعالم بجميع أنحائه . ويجب ألا ننسى أن الصفات الإيجابية التى خلعت على النرفانا ذات أصل متأخر ؛ وتظهر مثل تلك الصفات فقط عندما

---

(١) Jung, collect. works, vol. 2, psych. and relig. p. 499

(٢) شعرانى / طبقات /١/٦٦ .

(٣) E. Conze, Buddhism, Its Essence & Develop., pp. 39, 40.

تذكر مسألة بوذا كتجسيد شخصى للنرفانا . وهذا بالطبع لم يتم إلا بجعل بوذا موضوعا للعواطف الدينية التى تطورت مؤخراً (١) .

٤ ـ فى نظرية الفناء فى التصوف الإسلامى يمكننا أن نرى بوضوح ترابطا وتأليفاً بين الحب والتوكل والذكر ، تعبيراً عن وجود عــروة وثقى بين العبد وربه ، مبنية على تعارف سابق تم بينهما ، سواء كان ذلك عن طريق الميثاق كما يشرحه بعض الصوفية ، أو عن طريق الهداية الحالية كما يشرحه صوفية آخرون . وهذه العلاقة التى يحس بها الصوفى هى التى تمنحه الثقة والثبات ، وعليها تتوقف قيمة الصوفى الروحية نفسها . ونحن لا نرى للعواطف مكانا فى الجانب الهندى ، لأن الرغبات والمشاعر تعتبر فى نظر النظام الهندى من أسباب بؤس الإنسان وآلامه ، كما لا يوجد أى عنصر إلهى ، اللهم إلا فى مراحل متأخرة حين دخل عنصر الحب فى التصوف البوذى على يد بعض المتأخرين الذين ميزوا تمييزا حاسما بين الاتجاهات الثلاثة : المعــرفة أو جنانا Jnana ، والحب بهاكتى bhakti ، والسلوك أو العمل كارما Karma .

٥ ـ فى شرح الصوفية لتجربة الفناء يحرص معظمهم على تأكيد التمييز بين الخالق والمخلوق ، بين العبد والرب ، اللهم إلا فى الحالات الشاذة المغالية حيث تسيطر حالة نفسية قاهــرة على صاحب التجربة ، أو تكون هناك نظرية مسبقة لوحدة الوجود ، كما نرى ذلك فى المراحل الأخيرة من هذه النظرية فى الإسلام . وقد رأينا أن نقد الهجويرى للمسيح الهندى كان بسبب فشله فى التمييز بين الخــالق والمخلوق ، واضطراب فكره فيما يتعلق بتلك المسألة ، ونحن واثقون من أنه لو كان هذا الخلط نتيجة لغلبة نفسية أو حالة شعورية قاهرة ، لخفت حدة نقد الهجويرى ، فإن من المعلوم أن الصوفية يجيزون فى حالة السكر والغيبوبة ما لا يجيزون فى حالة الصحو والحضور .

---

(١) R. L Salter, Paradox and Nirvana, p. 3.

ولكن النقد وضع فى الاعتبار أن السيبح إنما يدافع عن نظرية فلسفية هى خلاصة التأمل والتركيز الذهنى المتصل[١] .

كتاب الفناء للجنيد

قام الأستاذ الدكتور على عبد القادر إبان توليه إدارة المركز الإسلامى بلندن بتحقيق وترجمة كتاب الفناء للجنيد، أولا فى مجلة الإسلام الربع سنوية[٢] .

ونظراً لرداءة الخط وأسلوب الجنيد ، ولعدم تهيؤ الفرصة الكاملة لانتفاع المحقق انتفاعاً تاماً بمقابلة رسائل الجنيد بعضها ببعض ، لوحظ أن التحقيق الذى الذى قدمه الأستاذ الدكتور عبد القادر يحتاج إلى بعض التصحيح الضرورى ، كما أنه لوحظ أيضاً أن الترجمة فى كثير من الأحيان لا تلتزم حدود النص المترجم .

ولقد ترجم كتاب الفناء أيضا بروفسور[٣] زينر فى كتابه التصوف الهندى والإسلامى . Hindu and Muslim Mysticism لندن سنة ١٩٦٠ ملحق رقم ٢ ص ٢١٨ - ٢٢٤ . ولكنه لوحظ أيضا أن ترجمة بروفسور زينر متأثرة إلى حد كبير بفكرته السابقة والعميقة عن التصوف الهندى ، مما جعل أحكامه

---

(١) وبالرغم من ذلك فنحن لا نستبعد كلية أى وجود لأثر هندى فى المراحل المتطورة لهذه النظرية كما يتضح مثلا من مؤلفات ابن عربى . ولذلك نرى أن الجانب الفلسفى لهذه النظرية الذى اكتمل نهائياً ووصل إلى غاية النضج قبل انتهاء القرن السابع الهجرى هو الميدان الذى يمكن أن نلاحظ فيه بعض هذه الآثار ، على أن تقارن النصوص مقارنة تفصيلية .

(٢) Islamic Quarterly يوليه سنة ١٩٥٤

(ويقع النص العربى ص ٧٩-٨٣) ، ثم ضمنها كتابه «حياة وشخصية وكتابات الجنيد»

The Life, personality and Writings of al-Junayd. Gibb. M. S; NO. 5, Vol. XXII

(٣) R. C. Zaehner

خاضعة لهذه الفكرة المسبقة على حساب التصوف الإسلامى. وفى أماكن كثيرة من الترجمة يبعد المترجم عما يؤديه النص العربى تماما ، مما جعل هذا الباحث يذهب فى استنباطاته العديدة إلى حد لا تؤيده فيه أقوال الجنيد فى لغتها الأصلية. ويجب أن نعترف بالجهد الضخم الذى بذله المترجم فى محاولة تفهم هذا النص فى ظروف تعتبر قاسية حتى بالنسبة للدارس العربى .

من كل ماسبق بدا من الضرورى إعادة تحقيق وترجمة ذلك النص الهام . ولقد كان البروفسور أرثرجون أربرى A. J. Arberry الذى سعدت بإشرافه على دراستى للدكتوراه فضل السبق فى اقتراح فكرة إعادة تحقيق ذلك النص، والواقع أنه بدأ فعلا ترجمة النص ، بل أنهاها وعرضها على ، فقدمت بعض الاقتراحات التى أخذ بمعظمها ، وأصر أن يكون لى نصيب إيجابى فى هذا العمل من حيث التحقيق والترجمة ، وأن يذكر اسمى إلى جانب اسمه عند النشر. ثم حالت ظروف الأستاذ أربرى المرضية دون إتمام المشروع ، فرأى أن أنفرد بذلك ، فعكفت على الدراسة ورأيت أن أقدم لهذا النص بدراسة وافية لمذهب الفناء فى التصوف حتى تتضح تلك المشكلة على قدر مامنح الإنسان من طاقة وما أعطى من وقت . وفيما يلى بعض الملاحظات التى خرجت بها من هذه الدراسة لهذه الرسالة الهامة .

النقاط الرئيسية التى تضمنتها رسالة الفناء للجنيد (١)

يمكن حصر النقاط بصفة عامة مرتبة ترتيبا منطقيا حسب ورودها فى الرسالة

١ ـ تجربة الفناء وهب إلهى . ويعترف الجنيد بأنه عانى تلك التجربة بناء على فضل الله وعطائه ، وهذا الفضل وهذا العطاء يتمثل فى قدرة الجنيد على تخلصه من نوازع نفسه . وليس هذا الفضل هو أن الله منح نفسه للجنيد كما يفهم

---

(١) انظر النص فى الملحق الخاص بالقسم الاسلامى . وقد نشرت الدراسة بالإنجليزية فى حوليات كلية دار العلوم ، ونشرت أيضا فى فصل بعنوان :

The Sufi Doctrine of Fana (Cairo Univ. press, 1969)

بروفسور زينر .

٢ — فى مراحل الفناء الأولى قد يجد الإنسان متعة روحية سامية ، وبرغم سمو ذلك الشعور فإنه يدل على قصر الهمة فى طريق الله لأنه يدل على أنه مايزال بالإنسان دوافع الرغبة وإرضاء النفس والوفاء بحظها . ولهذا كانت الرغبة الشخصية من أخطر الأشياء على الإنسان فى هذا الصدد كما يقول الجنيد « فأنا أضر الأشياء على » .

٣ — يدنو الإنسان من لب التجربة حين تنمحى أسراره الشخصية — وبالطبع بطريق الأولى كل رغباته ونوازعه كفرد — ومن ثم فلا يعود فى حاجة إلى إثارة وجد أو طرب لأنه أضحى فى مشاهدة دائمة بكيانه . ويلخص الجنيد هذه التجربة فى عبارة جامعة حين يقول « كان الأمر فى إبدائه كما لم يزل فى ابتدائه » .

يسجل السراج قولا مماثلا ولكنه يخص الألوهية ، ومؤداه « إن الله كان وهو الآن على ماعليه كان » مشيرا إلى امكان فهم هذا على طريقتين : إحداهما مقبولة والأخرى مرفوضة . والظاهر أنه يعنى بالمرفوضة تلك التى تدل على عدم تغيير الإله نفسه جل جلاله . وأما المقبولة فهى تلك التى تدل على عدم تغير الإله جل جلاله ؛ ونرى أن قول الجنيد لا يقل عمقا عن القول الذى سجله السراج ، إلا إن الجنيد قد حل الأشكال بالحكم بالفناء مفضلا إياه على الطرق الأخرى ولو من الناحية السيكولوجية .

٤ — التمييز الكامل فى الوجود الفعلى الشخصى للخلائق كذوات مستقلة تحس بكيانها الخاص ، وبين وجود تلك الخلائق كمعلومات لله جل شأنه أو كموجودات بالنسبة له تعالى . ويبدو أن الجنيد بالنسبة لآية الميثاق (سورة الأعراف ١٧١) يسلب المخلوقات فى هذا اليوم أى شعور مستقل بذواتهم ، حتى إنه ليجعل إجابة المخلوقات عن السؤال الإلهى « ألست بربكم » إجابة لله عنهم

وهذا الموقف يخالف موقف كل من ذى النون المصرى وسهل التسترى ، حيث تبدو المخلوقات فى نظرهما كذوات شاعرة بوجودها المستقل ومدركة لغيرها فى الوقت نفسه .

ولعل الجنيد يرى أن المخلوقات دعيت فى ذلك اليوم لتشهد بوحدانية الله ، ولا يتم ذلك فى نظره إلا بتحقيق الوحدة فعلا ، وذلك بانمحاء كل ماسوى الألوهية . على أن ذا النون والتسترى يريان أن المخلوقات إنما دعيت لتشهد بربوبية الله، والربوبية تقتضى بحكم الاشتقاق وجود المربوب ،لأنها من الإضافات وليس المربوب سوى المخلوق ذى الشخصية المتميزة المتفردة . ولهذا يفهم من كلام كل من التسترى وذى النون أن لآية الميثاق صدى حيا مطبوعا فى ذاكرتهما لدرجة أن ذا النون قال إن الخطاب الإلهى مازال يتردد صداه فى أذنه، كما قال التسترى إنه عرف تلامذته فى ذلك اليوم وعرف من يفتح له على يديه .

ولقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الجنيد إنما يشرح الآية القرآنية فى ضوء المذهب الأفلاطونى المحدث القائل بسبق وجود النفس أو أزليتها ، كأفكار فى العقل الإلهى . وبعضهم يقتبس من تاسوعات أفلوطين ما يظنونه مطابقا لفكرة الجنيد .

ولكننا نجد أن من الصعب أن نصف مرتبة الوجود هذه فى ذلك اليوم فى رأى الجنيد بأنها مرتبة وجود أفكار مجردة ، كما يقضى بذلك المذهب الأفلاطونى. إن الجنيد يعترف باستحالة تحديد الصفة أو الكيفية لهذا الوجود الإلهى أى الذى ينسب إلى الإله باعتباره مصدره،لا باعتبار أنه الموصوف به ، وتلك نقطة دقيقة ولا شك .

يقول الجنيد « فهذا هو الوجود الربانى والإدراك الإلهى الذى لا ينبغى إلا له

عز وجل ، ولذلك قلنا : إنه إذا كان واجدا للعبد يجرى عليه مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التى لا يشارك فيها ، كان ذلك الوجود أتم الوجود وأمضاه لا محالة ، وهو أولى وأغلب وأحق بالغلبة والقهر وصحة الاستيلاء على ما يبدو عليه.

فليس هذا الوجود إذن مجرد أفكار ، وإنما هو وجود كائنات غيبت عن إنيتها ، لأنها فى الواقع لم توجد لها أنانيتها المحددة بالارتباط بالبدن والهبوط إلى عالم الابتلاء ؛ ونحن نصرف النظر عما يؤدى إليه مثل هذا المذهب من سبق وجود الأرواح على الأجسام بغية عدم تشتيت الذهن وتشعب البحث . والمهم أن نلاحظ أن هذا الوجود على غموضه وخفائه وصعوبة التعبير عنه ، هو وجود وهب من الله ، ويتوقف بقاؤه واستمراره على فضل الله ، الذى اذا شاء أوقفه أو أزاله. فهو إذن ليس نوعا من الفيض تقتضيه الطبيعة. الإلهية ولا تملك له دفعا، كما توحى بذلك بعض المذاهب الفلسفية.

٥ يشير الجنيد إلى أصعب نقطة فى التصوف عموما ، والإسلامى خاصة وهى تتعلق بكيفية تولى الله لشئون خلقه بصفة عامة ، وشئون أصفيائه بصفة خاصة .

ويبدو أن الجنيد يوافق كلا من البسطامى والتسترى فى جعل هذا النشاط الإيجابى الإلهى فى مجال الصفات الإلهية ، التى وضع لها التصوف فى إحدى فتراته مصطلح « الرداء » . ونرى أن ابن عربى يتبنى نفس الفكرة على طريقته الخاصة فيعرف « بأنه » الرداء « الظهور بالصفات الألهية » . وليس هنا مجال البحث التفصيلى عن مدى ما تؤدى إليه هذه الفكرة من احتجاب الله بالخلق كما يرى ذلك ابن عربى ، أو عدم احتجابه بشىء مطلقا كما يرى التسترى ، ولكن المهم هو أن نرى أن هذه المشكلة الدقيقة تعرض لها الجنيد واختار فى حلها طريقا غير طريق وحدة الوجود أو وحدة المصدر Pantheism ; Monism وذلك

باستعمال مصطلحات يقبلها الإسلام لسعتها ، وورودها ، مثل ألفـاظ « اللطف والهداية والتأييد ، وهو يعتمد على الأساس الإسلامى العام ، وهو أن كل شيء يرجع فى الحقيقة إلى الله « إليه يرجع الأمر كله. فاعبده وتوكل عليه » . ويسوق الجنيد كدليل على تولى الله أمور بعض أصفيائه ذلك الحديث المروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيه : قال الله عز وجل : « لا يزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به الخ . ويتساءل الجنيد إثر ذلك قائلا : فإذا كان سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ، فكيف تصف ذلك بكيفيته أو تحده بحد تعلمه ؟ ويضيف إلى ذلك قوله . « ولو ادعى ذلك مدع لأبطل فى دعواه ، لأنا لا نعلم ذلك كائنا بجهة من الجهات تعلم أو تعرف ، وإنما معنى ذلك أنه يؤيده ويوفقه ويهديه ويشهده ما شاء كيف شاء بإصابة الصواب وموافقة الحق . وذلك فعل الله عز وجل فيه ومواهبه له ، منسوبة إليه لا إلى الواجد لها ، لأنها لم تكن عنه ولا منه ولا به ، وإنما كانت واقعة عليه من غيره ، وهى لغيره أولى وبه أحرى »

٦ — يؤدى مذهب الجنيد إلى هذه الفكرة : لا أحد يستطيع مشاهدة الله فى صفاته العليا وأسمائه الحسنى على الوجه التام سوى الله جل جلاله .

والجنيد لا يجاوز ذلك إلى الذات الإلهية كما يذهب إلى ذلك البسطامى وابن عربى

٧ ـ من أدق النقاط التى تثيرها رسالة الجنيد فى الفناء فى تطورها المتدرج أن التجربة ليست سلبية فى كل جوانبها ، ففيها تنكشف للصوفى صفاته الحقيقية ، وهذا الانكشاف ذاته هدف إلهى ، وهنا يواجه الصوفى بالمكر الإلهى أو الابتلاء ، لأن الصوفى إذا ركن إلى صفات ذاته وإرضاء نوازعه مهما سمت ، فقد شغل نفسه بنفسه وانقطع بذلك عن الخلوص إلى الله . وهـــذا الوضع يناقض تماما

الموقف المثالي الهندي الذي ينتهي إلى أبعدَ أغوار النفس ، وإلى إنــكار كل الخصائص المميزة للشخصية باعتبار وجودها أثرا من آثار الوهم والطمع والخداع. ومما لا شك فيه أن فكرة الجنيد في ضرورة ترجمة الصفات الإنسانية الكامنة في الفرد عن نفسها ، وحتمية ظهورها ونشرها نتيجة للاحتكاك بالمجتمع والتعامل مع الأفراد - هذه الفكرة تلقى تأييدا من فلسفة الأخلاق والاجتماع ، وتعتبر غير متخلفة عن التطور النفسي والخلقي .

الفصل الرابع عشر

القـــدر

شاع الجدل حول مسألة القدر وحرية الإنسان قديما وحديثا ، ولم تكن الأمة الإسلامية بدعا بين الأمم فى أن ينبع فيها هذا الجدل بصورة صارخة . ولم تتعد الآراء التى سجلت حول هذه النقطة الاحتمالات العقلية الممكنة التى تقترح فى مثل تلك المسألة . وقد يكون قصر الاتجاه فى ذلك على اتجاهين رئيسيين تبسيطا لفهم تلك المشكلة ، بل ربما كان تبسيطا مخلا . ولكننا نؤثر أن نقول إن الاتجاهين متناقضان وهما رئيسيان . وما عداهما لايخرج عن كونه تعديلا أو تقييداً لأحد هذين الاتجاهين : الإتجاه القائل بحرية الإنسان المطلقة ، وقدرته على خلق وكسب أفعاله . والاتجاه المضاد الذى يسلب الإنسان كل حرية واختيار وقدرة. وقد اصطلح على تسمية الاتجاه الأول باتجاه القدرية ، كما اصطلح على إطلاق لفظ الجبر — ومنه النسبة « الجبرية » على الاتجاه الثانى .

وتحدثنا كتب المقالات أن مسألة القدر ظهرت على يد معبد بن خالد الجهنى فى عصر إسلامى متقدم ، وقد قتل معبد مع ابن الأشعث على يد الحجاج بعد سنة ٨٠ ه .

وقد يظن أن ظهور مسألة القدر على يد معبد تعنى تأييد معبد للقدر الإلهى مع أن الأمر على العكس من ذلك تماما ، فهو يرفض القدر وينفيه ، ومن أقواله المشهورة « لا قدر والأمر أنف » ، ومن ثم شاع لدى الباحثين أن القدرية فرقة تثبت قدرة الإنسان وتنفى قدر الله . ونرى أن تعريف القدرية على هذا النحو غير دقيق ، فهناك من النصوص ما يؤيد فكرة نيللينو Nillino فى أن لفظ القدرية

أطلق على فئة أكثرت الحديث حول القدر نفيا أو إثباتا ، من غير أن تدعو بالضرورة إلى إثبات حرية الإنسان وقدرته على خلق أفعاله[١] : وقد وجدت أثناء الدراسة نصوصا تعزو إلى القدرية آراء يفهم منها الجبر المحض ، ونصوصا أخرى تعزو إليها القول بالاختيار المحض . يقول بعض هذه النصوص « القدرية هم الذين يقولون لاقدرة[٢] » ويقصد هذا النص إلى إظهار مايؤدى إليه رأى هذه الفرقة فى حرية الإنسان وقدرته من نفى قدرة الله .

ولكن ما يثير الاهتمام هو ماسجله أحد علماء المسلمين الأوائل من أن أناسا من القدرية يرون كل شيء منسوبا إلى الله « وقال قوم من القدرية ليس لنا وإلينا شيء ، إنما نحن كالباب ، وأضافوا الأشياء كلها إليه » وقال قوم : ليس إلى الله شيء إنما الأشياء كلها إلينا فنحن السبب والمسبب والأسباب كلها إلينا وفينا[٣] ويعلق هذا العالم على ذلك بقوله : فقد استغنوا عن الله . والذى يحير أكثر من هذا قول الباحث : فما بين هاتين المقالتين مقالة القدرية : أى أن مقالة القدرية الدقيقة فى نظر هذا الباحث تتوسط المقالتين الأوليين ، إحداهما التى تثبت عجز الإنسان وجبره ، وأخراهما التى تثبت قدرته واختياره . ولايحتمل هذا إلا أن يقال إن من القدرية من رأى رأيا متوسطا بين الجبر المطلق ، أو بين الجبر المغالى والاختيار المسرف . وهذا كما سنرى هو موقف أهل السنة من أشاعرة وما تريدية . فإذا أضفنا إلى هذا النص نصوصا أخرى مثل القصة المنسوبة إلى الإمام على اتضحت الصورة أكثر ، لقد روى أنه فى منصرفه أفضل

---

(١) قارن W, Montgomery watt, Free will and Predistination, P, 48.

(٢) كلام سهل ١٧ (أ)

(٣) انظر المعارضة والرد ٢٠٩ ب .

صفين قام إليه أحد اتباعه وسأله . أخبرنا عن سيرنا إلى الشام أكان بقضاء وقدر ؟ فقال على كرم الله وجهه : والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ، ما هبطنا واديا ولاعلونا تلعة إلا بقضاء وقدر . فقال الرجل : عند الله احتسب عنائى ، مالى من الأجر شيء. فقال : بل أيها الشيخ عظم الله لكم الأجر فى صبركم وأنتم سائرون ... ولم تكونوا فى شيء من حالاتكم مكرهين ولا إليها مضطرين . فقال الرجل : وكيف ذلك والقضاء والقدر ساقانا وعنها كان مسيرنا ؛ فقال الإمام :

لعلك تظن قضاء واجبا وقدرا حتما ، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب وسقط الوعد الوعيد ، ولما كانت تأتى لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن ، ولا كان المحسن بثواب الإحسان أولى من المسىء ، ولا المسىء بعقوبة الذنب أولى من المحسن . تلك مقالة من الشياطين وعبدة الأوثان و ... هم **قدرية هذه الامة ومجوسها**[1] .

وبصرف النظر عن مدى وثاقة نسبة النص إلى قائله الإمام ، فإن ما يهمنا فى هذه النقطة هو أن نبين أن اسم القدرية لم يكن يعنى بالضرورة فى المحيط المحيط الإسلامى هؤلاء الذين نادوا بقدرة الإنسان وحريته . فقد رأينا فى النص الأول أنه قد نسب إليهم الجبر ، كما نرى الآن فى هذا النص الذى ينسب إليهم مع القول بالجبر ما يؤدى إليه من نتائج . كما نلمح فى هذا النص محاولة عقلية لفهم معنى كلمة القضاء وكلمة القدر بما يخرج بهما عن الحتمية واللزوم . فمع التسليم بأن ما تم من عمل كان مقدرا وأمرا مقضيا ، إلا أن الإنسان فيه لم يكن مجبراً ولا مكرهاً على نوع الفعل ، حيث كان أمامه إمكانيات كثيرة متساوية فى الدرجة من حيث قبول التحقق .

ومع أننا رأينا الآن أن القدرية لم تكن فرقة متميزة تنادى بحرية الإنسان

---

(١) المنية لابن المرتضى /٧ ، ٨ عن د. النشار : نشأة الفكر ... /١/٠ ٥ ٤ ، ٥١

وقدرته ، وأن الجبر والقهر يمكن أن يكون رأى بعض هذه الفرقة ،فإنها قد اشتهرت فى التاريخ الإسلامى بأنها الداعية إلى قدرة الإنسان واستطاعته وحريته واستقلاله عن قدرة الله وإرادته، إدراكا منها بأن ذلك شرط أساسى مقبول لفهم حكمة التكاليف وتحمل المسئولية .

ولا جدال فى أن هناك نصوصا كثيرة تشير إلى رأى بعض القدرية فى الحرية والقدرة الإنسانية ، غير أنه يلاحظ أن بعض الباحثين لم يتنبه إلى نقطة هامة لابد وأن تضاف إلى مثل هذا الرأى ، وهى فكرة استقلال الإرادة الإنسانية والاختيار الإنسانى والقدرة الآدمية **استقلالا تاما عن الله** ، فإذا وضعنا نصب أعيننا هذه النقطة ، أمكننا أن نفهم المبررات التى تشرح تلك المقاومة العنيفة التى واجهتها آراء تلك الفرقة الخاصة من القدرية .

وتسجل بعض المراجع مناقشة ممتعة للإمام على مع بعض أفراد القدرية المنادين بالحرية والقدرة المستقلة تماما عن الله ، وتتضمن تلك المناقشة نقاطا رائعة حقاً تصيب مواطن الشبهة فى تصميم . وهذه النقاط تشير إلى مايلى :

١ ــ بدء الخلق كما شاء الله أو كما شاء الإنسان .

٢ ــ بعث الإنسان كما شاء الله أو كما يشاء الإنسان .

٣ ــ مكانة مشيئة العبد من مشيئة الله : أهى معها ، أم دونها ، أم فوقها .

٤ ــ دعاء الإنسان ربه فى كشف البلاء وجلب السراء دليل الافتقار واللجأ .

ويمكن أن نستخلص من المناقشة أن هذا القدرى قد اهتدى بهدى الإمام ، واقتنع بآرائه حتى قال للامام « قد عقلت » . والواقع أن افتتاح المناقشة لايدل على أن السائل ينتمى إلى هذه الفرقة . لأنه يسأل الإمام عن القدر ، والإمام ينصحه بالإحجام عن الخوض فى هذه المشكلة ؛فهى فى عبارة الإمام « بحر عميق

لاتخض فيه » . ولكن نهاية النص تدل على أن الرجل من القدرية بالمعنى الشائع لدى الباحثين ، وهو ما يمثل الدفاع عن استقلال الانسان فى حريتـه وقدرته ، لأن الامام يقول عقب اقتناع الرجل « لو وجدت رجلا من أهل القدرلأخذت بعنقه ولا أزال أضربه حتى أكسر عنقه ، فإنهم يهود هذه الأمة [1] » وكما صرفنا النظر عن مدى صحة القصة السابقة من حيث نسبتها إلى الامام ، فإننا نتخـــذ نفس السبيل هنا ، وإن كنـا نميل إلى توثيق هذه القصة دون القصة السـابقة . ونلاحظ أن الإمام فى هذه القصة لم يستعمل مصطلح القدرية بل قال: أهل القدر وهو استعمال غريب ، لأن المعنى القريب لهـذا الإطلاق هو أنهـم هؤلاء الذين يحتجون بالقدر ، لا هؤلاء الذين ينـكرون القدر ، وإلا لما أصبحوا أهـــله . ولا نستبعد أن يكون ضبط الـكلمة « القدر » [بضم القاف وفتح الفـاء] . جمع قدرة ، على اعتبار نسبة قدرة خاصة بكل انسان ومستقـلة تماما عن قدرة الله . وهذا يلتقى مع تعريف سهل التسترى لبعض فرق القدرية بأنهم الذين يقولون « لا قدرة » . أى لاقدرة واحدة تشمل سائر الأفعـال والأعمال ، بل قدر كثيرة بعدد أفراد الإنسان.

وأيا ما كان الأمر فقـد غلبت فـكرة الحرية الإنسـانية المطلقـة والقـدرة المستقلة على القدرية،حتى ظن بعض الباحثين أنها فرقة واحدة ذات مذهب واحد. ويمكن أن نصرح باطمئنان بأن هناك أسبابا تاريخيـة سياسيـة واجتماعيـة ـــ ساهمت بطريق فعال فى ظهور ذلك الرأى المدافع عن حرية الإنسان وقدرته تبريرا لتـكاليفه وتحريراً لمسئوليته . فقد شاع الانحراف والاستخفاف بالجرائم وتعلل المذنبون فى ذلك بالقدر كما فهم فى قصة الإمام على الاولى ، فروى أن

---

(١) الاسفرايينى/التبصير فى الدين/٥٨

يدافع عن شرعية التكاليف بنفى القدر ، وكان على رأس القائلين بهـذا النفى معبد بن خالد الجهنى ، حيث ظن أن القدر سالب للاختيار . ونرى نحن أن هذا انحراف فكرى خطير . لأن هناك فرقا بين **الايمان بالقدر** وبين الاحتجاج به . ونحن نعلم أن الخليفة عمر بن الخطاب عزر السارق بعد إقامة حد السرقة عليه لاحتجاجه بالقدر .

وسنرى فيما يلى من دراسة أن نسبة كل الأعمال إلى الانسان لم تفلح فيما يزعم المتكلمون فى أن تصون نسبة العدل إلى الله ، كما سنرى أن معظم الفرق الكلامية قد أخفق فى حل تلك المشكلة نظراً لانحراف المنهج ولروح الجدل العقيم .

ويلاحظ من الناحية التاريخية أن البصرة كانت المهد الذى شاعت فيه مشكلة القدر ، ومنها ظهر أعظم الرواة من القدريين. وقد غزت البصرة أحداث جسام وجدت أفعال خطيرة من الخلفاء ، أثارت فى الناس النظر العقلى فى كل هـذه الظواهر، فاعترض على فكرة الجبر التى أيدها الخلفاء الأمويون تحقيقا لأهدافهم السياسية ؛ إذ أن مضمون فكرة الجبر يومئ بأن الخلافة الأموية نفسها قدر وقضاء ينبغى التسليم به والخضوع له ، وهو مايسر هؤلاء .

وينفى بعض الباحثين فكرة اتصال القدرية الداعين إلى الحرية بمصادر أجنبية ، ويستندون فى ذلك إلى أن أعداء معبد نفسه لم يتهموه بهذه التهمة ، كما لايوجد بآثار معبد ما يثبت صلاته بأى مصدر أجنبى أو مسيحى كصبغة خاصة كما أنه لم يثبت اتصاله بيوحنا الدمشقى .

وبالرغم من ذلك فانه قد ألفت الرسائل العديدة فى الرد على القدرية أعدها أعلام لهم مكانتهم فى عالمنا الإسلامى . على أن الثقة بصحة نسبة هـذه الرسائل إلى أصحابها ليست فوق أى تساؤل . ومن هؤلاء الأعلام الذين يذكر أنهم ردوا على القدرية ؛ عمر بن عبد العزيز الخليفة ، الحسن البصرى الزاهد المشهور

زيد بن على زين العابدين ، الشعبى ، الزهرى ، جعفر الصادق ، أبو حنيفة ، سهل ابن عبد الله التسترى ، أبو الحسن الأشعرى وغيرهم وغيرهم كثير. على أننا لا نعدم أمثلة صارخة للاضطهاد الفكرى تضاف إلى الأمثلة التى رأيناها إبان الدولة العباسية خصوصا فيما يمس مشكلة القرآن وكلام الله . وتذكر كتب التاريخ أن عبد الله بن مروان — الخليفة الأموى — قد افتى بدماء القدرية أى بإباحة قتلهم ، ولا يعجزنا تبين الدافع إلى هذا المسلك الذى يتمثل فى الدفاع عن الحكم مهما كان الثمن .

وغنى عن البيان أن من أسباب تفاقم الخلاف حول القضاء والقدر وعلاقتهما بحرية الإنسان وقدرته الخلط وعدم تحديد المصطلحات المستعملة ، كما أن القرآن الكريم بتضمنه لآيات كثيرة يمكن استغلالها لتأييد أى من الرأيين المتعارضين خصوصا إذا لم ينظر إلى تلك الآيات ككل متصل فى ضوء المبادىء الإسلامية العامة ، وفى ضوء الروح الأصيلة لهذا الدين الحنيف .

ولهذا نرى علما شامخاً كالإمام على فى تحدثه عن القدر يبدأ بذكر هـــذه المبادىء التى لا ينكرها مسلم ، بل لا ينكرها أى منصف من حيث تصويرها للواقع خصوصا فيما يمس بدء النشأة ، وعدم تدخل مشيئة الإنسان وهـذا الكلام يعبر عنه عمر الخيام حين يقول :

لبست ثوب العيش لم أستشر ... وحرت فيه بين شتى الفكر

وقد تابع الإمام الشافعى النقاط الرئيسية التى وردت فى مناقشة الإمام على وسجلها فى شعر رقيق يقول فيه :

ما شئت كان وإن لم أشـأ ... وما شئت إن لم تشأ لم يكن

خلقت العباد عـلى ما علمت ... ففى العلم يجرى الفتى والمسن

على ذا مننت وهذا خـذلت ... وهـذا أعنت وذا لم تعن

فهـذا سعيـد وهـذا شقى وهذا قبيح وهذا حسن[١]

المعتزلة والقدرية : يذكر لنا البغدادى (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر صاحب الفرق) أن المعتزلة افترقت إلى اثنتين وعشرين فرقة؛ عشرون منها قدرية محضة . ومن أهم الأصول التى ذكرها البغدادى لهذه الفرق التى أطلق عليها اسم « قدرية » والتى تناسب بحثنا هذا ما يلى : أن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ولا لشيء من أعمال الحيوانات . وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم ، وأنه ليس لله عز وجل فى أكسابهم ولا فى أعمال سائر الحيوانات صنع ولا تقدير « ويضيف البغدادى إلى ذلك قوله » **ولأجل هذا القول سماهم المسلمـون قدرية**[٢] .

ويكذب البغدادى رواية الكعبي - وهو معتزلى - عن المعتزلة أنهم يرون «أن العباد يفعلون أعمالهم بالقدر الذى خلقها الله سبحانه وتعالى فيهم» ويعلق البغدادى على ذلك بقوله إن المعتزلة زعموا أن الله لم يخلق أفعال العباد وهى أعراض عنـد من أثبت الأعراض [٣] .

ونلاحظ نحن أن فى رواية الكعبي عن المعتزلة - بصرف النظر عن مـــدى صحتها - مايشهد لرأينا الذى عرضناه سابقا من احتمال قراءة لفظ « القدرية » بضم القاف وفتح الفاء إشارة إلى هؤلاء الذين يدافعون عن وجود قدر إنسانية بإزاء هؤلاء الذين ينادون بقدرة واحدة، إذا أطلقت فهم منها أنها قدرة الله جل جلاله. على أن يكون اللفظ بفتح القاف بالنسبة لهؤلاء الذين اتخذوا القدر تعلة وتبريرا لأعمال الإنسان وزلاته ، أو هؤلاء الذين رفضوه كحركة مضادة للحركة السابقة

---

(١) نفس المرجع/٦٨

(٢) الفرق/٩٤

(٣) نفس المرجع ٩٥ .

وبالرغم من كل هذه الاحتمالات فإن من المهم أن نعلم أن لفظ « القدرية » لم يقصر استعماله فى المحيط الإسلامى على فرقة متميزة تنادي بحرية الإنسان وقدرته كما هو شائع، وما زالت فكرة نيللينو تحمل ثقلا وتلقى تأييدا من نصوص ماتزال تتكاثر .

وأياما كان الأمر فإن من الصحيح أن نقول إن المعتزلة على وجـــه العموم أعلنو قدرة الإنسان المستقلة الحرة . وقد عابوا على الجبرية مذهبهم المتطرف كما عابوا على أهل السنة من أشاعرة وغيرهم القول بخلق أكساب للعبـد ، ذاهبـين إلى أنه إذا كان خالقا لظلم العبد أوكذبه لكان ظالما كاذبا، وهذا محال على الله جل جلاله . ونلاحظ تهافت رأى البغدادى بنفس درجة تهافت رأى المعتزلة كما يمثله إلى حد ما أبو الهذيل العلاف . فالبغدادى مثلا يقول فى إجابته عن الاعتراض السابق « اننا لانقول إن الكاذب والظالم من خلق الكذب والظلم ولكنا نقول : أن الظالم من قام به الظلم، والكاذب من قام به الكذب لا من فعله» وهذا كلام لايسلم به عاقل . ولو كان لدى البغـــدادى بعض اليقظة الفكرية لأدرك أن صفات الظلم والكذب إنما تحددها قوانين معيارية صيغت فى نطاق هذه الحياة تنظيما لها؛ وهى قوانين ملزمة لمن هو مكلف. فإذا خرج الفعل عن هذا النطاق امتنع وصفه؛ لأن الوصف منح فى حدود وظروف مقننة معينة. ومثل ذلك الخير والشر وكلها ألفاظ لاتخرج فى مدلولها عن نطاق النسبيـة . ومع ذلك فأى عاقل يقول إن الظالم من ظهر عليه الظلم أو قام به لا من فعل الظلم ؟ يكاد هـذا القول يساوى بالضبط قولنـا إن الظالم هو المظلوم ، لأن قيـام الظلم بالشخص مثل وقوعه عليه من حيث كون الفرد فى الحالتين سلبيا . ولكنه الجدل العقيم الذى أدى لمثل هذه السخافات الفكرية . وتبدو روح هذا الجدل العقيم على أشدهـا فيما ينسب إلى العلاف هذا من قوله بأن أهل الآخرة مضطرون إلى ما يكون منهم

لافرق فى ذلك بين أهل الجنة وأهل النار : فتمتع أهل الجنة بأنواع النعيم قسرى ، وأقوال أهل النار اضطرارية ، إلى آخر هذه الأفكار التى لاتقدم شيئا ، بل تؤخر فى الحياة الإسلامية . والأغرب من ذلك أن يواصل البغدادى السير وراء العلاف ويعترض عليه ثم يقرر اكتساب أهل الآخرة لأعمالهم وأنهم مأمورون بالشكر على نعمه ، ولا يكونون مأمورين بصلاة أو زكاة ولا يكونون منهيين على المعاصى . وكأن التكاليف فى ذهن البغدادى تقتصر على الصلاة والزكاة والابتعاد عن المعاصى[1] فيرفع ذلك عن أهل الآخرة لأنها ليست دار تكليف ، ومع ذلك فهو يصرح بأنهم مأمورون بالشكر ، ولا ندرى كيف يعبر هؤلاء عن شكرهم لله ، أيقولون : نحن شاكرون أم ماذا ؟ أمور كثيرة انحرف التفكير فيها لأنه يحاول أن يخبر عن مغيب لامرجع للإنسان فيه إلا النقل ، أو المشاهدة .

وقد أثار الباحثون قضية « واصل ابن عطاء » شيخ المعتزلة الأول ومدى اتفاق آرائه مع القدرية . وقد أنكر باحثون « قدرية » واصل . ولكننا نميل إلى الرأى الذى يؤيد[2] إثبات قدرية واصل نظرا لما قدم من نصوص وافية بهذا الغرض ، ونظرا لنصوص عثرنا عليها ، ويمكن أن يضم إلى النصوص المؤيدة ماورد بكتاب الفرق[3] بين الفرق للبغدادى [ص ٩٨] فيما يتصل بواصل وعمرو بن عبيد حيث « أظهرا بدعتها فى المنزلة بين المنزلتين ، وضما إليها دعوة الناس إلى قول القدرية على رأى معبد الجهنى ، فقال الناس يومئذ لواصل إنه مع

---

(١) ارجع فى هذه النقطة إلى الفرق / ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢) الأستاذ الدكتور على النشار فى كتابه نشأة الفكر الإسلامى حـ ١ وحبذا لوضمت هذه النصوص إلى مثيلاتها .

(٣) ط ١٣٢٨ هـ — ١٩١٠ (القاهرة) .

كفره قدرى . وجرى المثل بذلك فى كل كافر قدرى » .

وبالرغم من أن المراجع تذكر أن لجعفر بن محمـــد الصادق رسالة للرد على القدرية ، فإن بعضها يذكر أن رأيه قـد يوافق رأى واصل بن عطاء فى القـدر ، وإن كان لايوافقه فى رأيه فى المنزلة بين المنزلتين . والنص الوارد لعبارة الإمام جعفر يدل على أن الإمام يفرق بين نوعين من الفعـل أحدهما الفعـل الإرادى والآخر الفعل الاضطرارى ؛ يقول النص : سئل عن القدر فكان من كلامه : — ما استطعت أن تلوم العبد عليه فهو فعله ، ومالم تستطع فهـو فعـل الله ؛ يقول الله للعبد : لم كفرت ؟ ولا يقول : لم مرضت ؟ .

وإذا أغفلنـا النقاط التفصيليـة التى يختلف عليهـا المعتزلة فيما بينهم فإن من الممكن القول بأنهم دعاة قدرة العبد الحرة التى تتمكن من خلق أفعالها، وأن هذه القدرة تصلح للضدين كالطاعة والمعصية. وأن التسليم بهذه المبادىء شرط لمعقولية التكاليف وتحمل المسئولية ؛ وإلى هذا الحد لانعتقد أن المعتزلة قد جانبوا الصواب كثيرا ، اللهم إلا فى شططهم العقـلى ، وإغراقهم المنطقى الذى أعماهم فى بعض الأحيان فاتخذو الألوهية وصفاتها ميدانا لتطبيقه ، ظنـا منهم أنهم بذلك ينزهونها عن العيب ، ولم يدركوا أنهم بذلك نالوا من الألوهية فى مقامات كثيرة ليس هنا موضع تفصيلها . إن خطأ المعتزلة يبدو جسيما حين يظهر الفصل التـام بين قـدرة الله وإرادته ، وقدرة العبد وإرادته . وأعتقـد أن المعتزلة لاينكرون أن فى وسع قدرة الله أن تعطل قدرة العبد واختياره سلباً أو إفناء ، وأن الأسباب الكونية ـ وهى من صنع الله ـ تتدخل فتحد من إرادة الإنسـان وقدرته ، وأن هناك رباطا بين الإنسان وخالقه أيا كان دين هذا الإنسان ومذهبه وحالته ، وإن خفيت حقيقة ذلك الرباط علينا ، فإننا لاننتبه له إلا حين تستسلم النفس إلى بارئها مغادرة بدنها ومفارقة هذا الوجود .

وإذا كنا قد رأينا فيما سبق هذا الاتجاه الذى يؤيد حرية الإنسـان **وقدرته المطلقة ، فسنرى الآن اتجاها مضادا** هو اتجـاه « الجبرية » أو المجـبرة . ويرى بعض الباحثين أن هذه الطائفة نوعان : مجبرة غالية تنـكر فعل الإنسان وقدرته نهائيا وتتصوره كريشة معلقة فى مهب الرياح،ولا تفرق بين ماهو اختيارى من الأفعال ، ومجبرة معتدلة تثبت للإنسان قدرة،ولـكنها تسلب هذه القدرة التأثير النهائى فى الفعل ويعتبر الجهم بن صفوان توفى (١٢٨ هـ) زعيما لغلاة المجـبرة حيث يقول : إن الانسان ليس يقدر على فعل ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور فى أفعاله لاقدرة له ولا إرادة ولا اختيار ، وإنما يخلق الله الأفعـال فيه على حسب مايخلق فى سائرالجمادات كما يقال : أثمرت الشجرة وجرى الماء» .

وهذا رأى صريح فى الجبر المطلق يجعلنا نسـلم بأن الجهم كان جبريا متطرفا ، وتزداد ثقتنا بهذا عندما نجـد أن من قواعـد الجهم أن الأفعـــال تنسب إلى الإنسان مجازا . ولـكن بعض البـاحثين من العرب المحدثين ينبهنـا بحق إلى نص يحتفظ به كتاب الأشعرى « مقالات الإسلاميين » ربما كان أكثر دقة فى عرضه لرأى الجهم ؛ وفيه يقول الأشعرى إن الجهم كان يرى أن لافعل لأحد على الحقيقة إلا لله وحده ...والأفعال تنسب للناس مجازا **ولكن الانسان يختلف عن الجمادات وذلك لأن الله « خلق للانسان قوة بها يفعل مايريد . وخلق له اختيـارا انفرد به الانسان دون** غيره من الكائنات » .

ويعلق الأستاذ الدكتور النشار على ذلك بقوله إن «الجهم جبرى ولا شك»، ويقرر أن الله هو الفاعل على الحقيقة ، ولـكنه يرى أن فى هـذا الجـــبر بعض الاختيار ؛ وذلك فى نظر الدكتور النشار يقربه إلى حد مامن المذهب الـكسبى للأشـاعرة . ونلاحظ نحن صعوبة إمكان فهم رأى الجهم الأخير كما عرضـــه الأشعرى . وقد نسأل فنقول : ما مرجع الضمير فى قوله « يفعل مايريد » ؟ فإن

كان مرجعه لفظ الجلالة ، فالمعنى أن الله يخلق للعبد قوة يفعل بها الله مايريد هو لا ما يريده العبد ؛ ولو سلمنا بهذا لكانت بقية النص لامعنى لها، إذ يتناقض مع هذا التفسير الذى فسرناه ؛ وإن كان مرجع الضمير هو الإنسان ، كان المعنى أن هذه القوة التى خلقها الله وهذه الإرادة التى منحها الإنسان مصدر أفعال العبد ، ومن ثم فهو موجدها تبعا لمشيئته هو لا تبعا لمشيئة غيره . ويصعب أن يطلق على هذا الرأى أنه جبرى . ثم هو لايتساوق مع صدر النص حيث يقرر أن الأفعال تنسب مجازا إلى الناس . ويبدو أن الإمام الأشعرى نظر إلى رأى الجهم بمنظار أشعرى رأى فيه مايقابل الكسب لديه،وإن كنا نرى أن فكرة الكسب لم تخرج الأشاعرة فى النهاية من نطاق مذهب الجبر . فإذا كان الفاعل الحقيقى والمريد الحقيقى والمستطيع الحقيقى هو الله بالنسبة **لفعل محدد معين مقيد بزمن ومكان وطاقة** كما يوحى بذلك مذهب الجهم ، فأين إرادة الإنسان واستطاعته وقدرته واختياره . ؟

إننا نوافق الأستاذ الدكتور النشار على أن عنصر الجبر الواضح لدى الجهم يفصل بينه وبين المعتزلة فصلا كاملا ؛ لأن المعتزلة أعلنوا كما بينا حرية الإنسان واستقلال قدرته ، أما موقف الأشاعرة فسنناقشه بعد قليل .

الأشاعرة والماتريدية :ـ

أراد الأشعرى أن يتوسط بين الجبر المطلق والاختيار المطلق ، وذلك فيما يظن بالتسليم بوجود قدرة واختيار للعبد،على ألا يكون لهما تأثير حاسم فى إيجاد الفعل أو فى خلقه ، وإنما تأثيرهما لايتعدى مايسميه الأشعرى « بكسب الفعل» أو اكتسابه . والظاهر أن النقطة التى كانت تلح على ذهن الأشعرى هى فكرة نسبة الخلق والإيجاد، وهى نسبة يجب أن تظل فى نظره ـ مقصورة على الله جل شأنه . وكانت نتيجة القول بوجود كسب للعبد ، وهو مقارنة قدرة العبد للفعل

فى الوجود ـ مجرد مقارنة ـ أن جرد الإمام الأشعرى فى النهاية قدرة الإنسان واختياره من كل فاعلية ، ظنا منه أنه بذلك يدفع شركا أو يقيم تنزيها لائقا بجلال الله وشمول قدرته . وإذا كان الهدف نبيلا فإن الوسيلة إليـــه مخفقة من جميع الوجوه . فالقرآن نفسه لم يتردد فى نسبة الخلق إلى عبد من عباد الله بإذن الله ـ على ما فى مفهوم الخلق الإلهى والخلق الإنسانى من تباين ، إذ تقول آية من آياته مخاطبة عيسى عليه السلام « **واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذنى** » وعيسى يقول لقومه « وإذ أخلق لكم من الطين كهيئة الطير بإذن الله ، فانفخ فيها فتكون طيرا بإذن الله » والنفخ أيضا وهو إشاعة الروح أو هبتها نسبت إلى غير الله بإذن الله . على أن الأشعرى ـ كغيره من علماء الكلام فى معظم المسائل التى عالجوها ـ كان دائما تحت تأثير القياس الخاطىء الذى يسوى فيه بين المفاهيم المنسوبة لله ، والمفاهيم المطلقة على الإنسان . وما المانع العقلى فى أن يعد الله الإنسان ويمده بالطاقات والقوى والاختيار فى حدود الظروف المتاحة له ، ثم يدعه يتصرف وفق ما يريد ، وهو مهما باشر سلطاته ونفذ قدراته ، لن يخرج من ملك الله ولن يهرب من سلطان قدرته . وأى سخافة أثقل من المقارنة بين قـــدرة الله وقدرة العبد ، وهل تلزم المقارنة بين وجود الله ووجود العبد ما لزم فى عقول هؤلاء من مقارنة القدرة بالقدرة أو الإرادة بالإرادة ؟ لقد ضل أناس فعلا حين ظنوا أنه لا يوصف بالوجود إلا الله ، فوقعوا إما فى وحدة الوجود أو فى الحلول ، وما ذلك إلا للتسوية بين المفاهيم المخصصة للألوهية والمفاهيم الصالحة للبشرية ، وان اتحدت المفاهيم لفظا ، وما ذلك إلا لقصور لغتنا ـ التى وضعت لأجلنا ـ عن أن تعبر عن المعانى الإلهية بألفاظ خاصة غير مشتركة .

ولقد نبه باحثون[1] إسلاميون كثيرون بحق إلى هذه النقطة حيث وضحوا

---

(١) ومن بينهم أستاذنا الدكتور محمود قاسم فى كتابه دراسات فى الفلسفة الإسلامية ومقدمته العامة فى نقد مدارس علم الكلام » لكتاب مناهج الأدلة لابن رشد .

أن الأساس الذى تبنى عليه أدلة المجبرة والأشاعرة أساس خاطىء » . وهو المماثلة بين فكرة الخلق الإلهى والخلق الإنسانى ، مع أن هناك فرقا جوهريا بين الاثنين : فالخلق الإلهى من العدم وفى غير زمان ، والخلق الإنسانى يستخدم المادة المخلوقة لصنع أشياء فى أزمان محدودة .

ولا نجد بدا من موافقة أستاذنا الدكتور محمود قاسم على أن مذهب الأشعرى مهما قيل من مبررات وتفسيرات هو مذهب جبرى [1] بطريق غير مباشر . فقدرة العبد واختياره لديه يئولان فى النهاية إلى لاشىء ، حيث يكون دورهما المقارنة أو المصاحبة ، المترجم عنها بعبارة « الكسب » ، وكأننا نلمح فى هذا مايشبه قول البغدادى من أن خالق الظلم وفاعله ليس ظالما ، وإنما من قام به الظلم هو الظالم .

ولقد كان الأستاذ الدكتور النشار على حق عندما لمح شبها بين آراء الجهم - وهو جبرى - وآراء الأشعرية بناء على رواية الأشعرى فى المقالات ، وإن كان الدكتور النشار يرى أن فى جبره بعض الاختيار ، وهذا مالم نستطع أن نراه فى النص الذى ساقه كما ناقشناه سابقا .

أما أبو منصور الماتريدى فإنه رفض مبدأ المعتزلة القائل بأن العبد يخلق أفعاله ، وذهب إلى أن قدرة العبد حقيقة صالحة للضدين مثل الطاعة والمعصية وأن الانسان مختار فى توجيه قدرته كيفما شاء . وقد نظن أننا إلى هذا الحد أمام رأى معتزلى ، ولكن أبا منصور ما يلبث أن يقول مادام الإنسان مخلوقا لله فيجب أن تكون أفعاله كذلك مخلوقة لله ، وأن للعبد كسب هذه الأفعال . ونرى أنه لايوجد فرق كبير بين رأى الأشاعرة والماتريدية فكل منهما اعترف بقدرة

---

(١) خصوصا فى مقدمته لكتاب « مناهج الادلة » ص ١١١ وما بعدها .

العبد واختياره، ولكنهما جردا هذا القدرة من الفاعلية حيث استبعدا أن ينسب إليها خلق الأفعال اعتمادا على القاعدة القائلة بأن لا خالق إلا الله . وربما كان الفرق الوحيد بينهما هو أن الماتريدية كانوا أصرح فيما يمس الاختيار فى توجيه قدرة العبد مع بقاء مرحلة التنفيذ كما هى لدى الأشاعرة . وبهذه المثابة يمكن أن يقال مع أستاذنا الدكتور قاسم إن الماتريدية كانوا أقرب إلى المعتزلة من الأشاعرة [1] ، وان كان أساس هذا الحكم يختلف ، فكون الخلاف بين الماترية والمعتزلة **خلافا لفظيا** حيث يقول الماتريدية إن العبد **يكسب** أفعاله ، بينما يقول المعتزلة إن العبد **يخلق** ، فمثار النزاع كلمة خلق — كون هذا الخلاف لفظيا يحتاج إلى مناقشة - لأن الماتريدية يريدون **بالكسب** مجرد مصاحبة قدرة العبد للفعل حين يوجد ، دون أن يكون لها دخل فى إيجاده ، والمعتزلة يريدون بالخلق الإيجاد المباشر عن طريق قدرة العبد الفعالة . فالخلاف إذن خلاف جوهرى ، لأنه لم يؤثر عن الماتريدية نسبة الإيجاد إلى قدرة العبد مطلقا . والبراهين الكثيرة التى ساقها الماتريدى ، والتى فندها أستاذنا الدكتور قاسم خير شاهد على وجهة النظر الماتريدية . وهى براهين واهية ومليئة بالمغالطة ، ومن أمثلة تلك البراهين التى عرضها علينا الأستاذ الدكتور قاسم ما يتصل بعدم علم الإنسان بجميع أفعاله وتفاصيلها ، فلو جاز خلقه لها مع هذا ، لجاز أن يخلق العالم جاهل؛ وهذا استنتاج غريب مؤداه ما أشار اليه أستاذنا الخلط بين مفهومين متباينين لفكرة الخلق . أما النقطة التى تدنى الماتريدية من المعتزلة فهى التصريح بوجود حرية أكثر واختيار أكثر فى توجيه القدرة . ومع هذا نجد أن الماتريدية لم يكونوا أوفياء فى النهاية لهذه الفكرة فى تشكيل مذهبهم.

المشكلة فى نطاق الفلسفة : نتخير من فلاسفة الإسلام الذين عالجوا تلك

---

(١) نفس المرجع ص ١١٦ وما بعدها .

المشكلة - مشكلة القضاء والقدر - أبا الوليد بن رشد الفيلسوف العربي القرطبي الذي قدر له أن يقف مدافعا عن الفلسفة والفلاسفة، وأن يبذل جهودا ضخمة فى التوفيق بينهما وبين الدين . ولا نشك فى أن ابن رشد - بحكم مكانه من التاريخ ومكانته من الثقافة - قد قام بالكثير من أجل البحث والتنقيب والتفكير والتأمل فى تلك المشكلة وهو - كما يقول أستاذنا الدكتور قاسم « قد نهج منهجا استقرائيا حيث استعرض الأدلة النقلية والعقلية التى تشهد لكل من الجبر والاختيار فوجد أنها متكافئة فى تضادها [١] » . ومن المسلم به أن ابن رشد وجد التعارض واضحا بين القائلين بالجبر وبين القائلين بالاختيار . بل إن ابن رشد قد لاحظ هذا التعارض فى الآيات القرآنية ذاتها ، فمنها ما يشهد للجبر فى زعمه - ومنها ما يشهد للاختيار ، ومنها ما يجمع بينهما فى آية واحدة. وقد عرض أستاذنا الدكتور قاسم نماذج من كل نوع من هذه الآيات القرآنية فمن النوع الأول قوله تعالى « إنا كل شىء خلقناه بقدر [٢] » ما أصاب من مصيبة فى الأرض ولا فى أنفسكم إلا فى كتاب من قبل أن نبرأها [٣].

ومن النوع الثانى . قوله تعالى « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » وأيضا قوله تعالى « لا يكلف الله نفسا إلا وسعها ، لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت [٤] » .

ومن النوع الثالث « قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا » وقوله تعالى ، ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك [٥] » .

ولن يتسع المقام هنا لمناقشة ابن رشد فى فهمه لتعارض تلك الآيات ، فالواقع

---

(١) نفس المرجع ١١٨ وما بعدها

(٢) القمر/٤٨

(٣) الحديد/٢١

(٤) البقرة/٢٨٥

(٥) النساء/٧٧ ، ٧٨

انه ليس هناك أدنى تعارض . وكمثال عابر نشير إلى أن الآية الكريمة « إنا كل شيء خلقناه بقدر » تشير إلى المبدأ العام للخلق الأصيل الذي هو جدير بالإله ولا يمكن أن يتصور في فهم هذا الخلق تنازع عليه بين موجودات غير الله . أي أن فكرة الخلق كما نبه إليها الأستاذ الدكتور قاسم ذات مفهومين لامانع من إطلاق أحدهما على الإنسان .

ولا شك أن فكرة ابن رشد عن التعارض تدل على أن فهمه للمشكلة لم يخرج عن النطاق الكلامي، وقد تحكم في تفكيره ما تركه علماء الكلام من معتزلة وأشاعرة إذ كيف يفترض أنه لو كان العبد هو الذي خلق أفعاله لكانت إرادة الله وقدرته محدودتين، من حيث عدم انطباقهما على أفعال الإنسان. هذا الافتراض واه، لأنه لا يلزم من تنفيذ مقتضيات القدرة المخلوقة والارادة المخلوقة، بناء على قدرة وإردة قديمتين محدودية الأخيرتين . ومع ذلك فمن الإنصاف أن نقول إن ابن رشد قد اهتدى إلى أقرب الحلول الكلامية إرضاء للعقل ، حيث صرح بأن قدرة الإنسان ليست قدرة مطلقة ، وإنما هي مقيـدة بالأسباب الخارجية التي وأدعها الله في الكون .

ولنا ان نسأل ما الفرق العلمي بين أن تقيد قدرة العبد بقدرة الله وبين ان تقيد بأسباب كونية هي من خلق الله وصنعه ؟ ، حتى إن الأفعال الاختيارية التي تتأرجح بين أمرين ممكنين قد تتوقف هي الأخرى على أسباب خارجية .

فمشكلة الحد من الحرية الإنسانية مازالت قائمة ، ولن يحلها أن نستبدل بالله الأسباب الطبيعية أو الكونية ، ونحن نسلم بأن الحرية المطلقة بالنسبة للإنسان مجرد خرافة لاسند لها من الواقع .

ولقد كان أحرى بابن رشد أن ينبهنا إلى أن الأدلة العقلية التي استند إليها

علماء الكلام تجمع كلها على خطأ كبير واضح ، من حيث محاولاتها تطبيق [١] مستويات إنسانية على مقام الألوهية . ولهذا لامناص من أن نستعرض وجهة نظر الصوفية لنرى ما إذا كان لديهم الحل الصحيح بعد أن رأينا تخبط علماء الكلام .

ولسنا ندعى أن الصوفية لم يلجأوا إلى بعض مناهج علم الكلام أو أدلته فى عرض المشكلة ، فإننا نرى أنهم فى الواقع ـ خصوصا فيما يمس المراحل الأولى لمناقشة هذه المسألة ، اضطروا إلى استخدام ما يشبه أدلة المتكلمين ولم يكن ذلك لأنهم أرادوا أن يقلدوا علماء الكلام ، أو لأنهم وجدوا أدلة علماء الكلام مقنعة ، وإنما كان ذلك لأنهم فى بعض الأحيان كانوا يتناقشون مع بعض الفرق الكلامية ، مما حملهم على استعمال نفس الأسلحة التى يستعملها الخصم . وأهم ما نود الإشارة إليه أن عرض الصوفية لفكرة القضاء والقدر لم تكن إرضاء لفضول فكرى أو نزعة عقلية ، قدر ما كانت تعبيرا عن الصلة الروحية المباشرة بين الله وخلقه . وكما يقوم آدم متز Adam Metz إن الصوفية لم يتبنوا قواعد منطقية كأساس لمذهبهم فى القدر ، ولكنهم قصروا اهتمامهم على الجوانب الدينية العلمية ، فلم يقعوا فى تعقيدات منطقية (٢) . ولهذا استطاع الصوفية أن يستخلصوا من فكرة القضاء والقدر ومسئولية الإنسان مبادىء روحية وأخلاقية بناءة بدلا من ترك الناس فى تيه وحيرة .

---

(١) الواقع أن ابن رشد تولى الاستدلال بهذه الفكرة فى تفرقته بين عالمى الغيب والشهادة عند حديثه عن علم الله (د. قاسم / نظرية المعرفة عند ابن رشد) فلم لم يستغل هذه هذه الفكرة هنا ؟

(٢) الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع ٢/ ٢٢ (ت. د. أبو ريدة)

المذهب الصوفى للقضاء والقدر :

لابد لقبول أى مذهب فى القدر لدى الصوفية أن يفى بالمبادىء الآتية :

١) علم الله فى الأصل — ٢) عدله فى الفرع

٣) سلطانه فى النهاية — ٤) عدم الاستثناء عنه فيما بين ذلك

٥) جدارة الانسان بتحمل المسئولية .

وإذن فالعمل الرئيسى الذى يجب أن تنصب عليه جهود الباحث ، هو كيفية الملاءمة بين إحاطة علم الله وإرادته ونفاذ قدرته وعدله ، وبين مسئولية الإنسان وإيجابيته . والصوفية يفرقون بين المشيئة والإرادة ، فالاولى مرتبة تلى العلم وهما سران ، والإرادة تسبق القدرة فى الأثر لا فى الوجود ، وهما علنيان باديان. ولا يوجد شىء مطلقا خارج العلم المحيط ، فكل الأحكام الإلهية وجدت بالمشيئة وهى تقابل « الكتاب » فى تمثيل الصوفية . ويرى هؤلاء أن هذه الأحكام عرضة للمحو والإثبات ، لا من حيث ذاتيتها ، بل من حيث وسائل تنفيذها واتخاذها المكان المناسب للظهور وهذا يدع مجالا واسعا لتأكيد فكرة الاحتمال وتفنيد الحتمية الصارمة . وهذا مايعنيه بعضهم من قوله عن الله عز وجل « يمحو الأسباب ويثبت الأقدار » فبالمشيئة يتحدد القضاء ، وبالقدرة يظهر القدر . وكون المشيئة سرا يعنى أنها أقرب شىء إلى الذات بعد العلم ، وهذا ما جعل بعضهم يصفها أحيانا بأنها عرش الذات (١)

وتعزى فكرة التمييز بين المشيئة والإرادة إلى الإمام جعفر الصادق المتوفى سنة ١٤٨ هـ - ٧٦٥م ويمكننا استنباط ذلك من تسجيلات أبى حاتم الرازى المتوفى

---

(١) ممن قال بهذا البسطامى ، والتسترى ، والمكى ، وابن مسرة . وبالحق والقوة — كما يقول ابن مسرة — يقوم الملك . خواص الحروف ١٥٧ ؛ قارن ابن عربى / فتوحات / حـ٢ / ٥١ ؛ حـ٣ ٦٢

سنة ٣٢٢هـ - ٩٧٢م فى كتابه [١] «الزينة» الذى نشره الأستاذ الهمذانى ، حيث يرد ذكر الوهم والتأمل والمشيئة والإرادة مع تبيان أن كل مرحلة ألطف من التى تليها منسوبا إلى هذا الإمام .

وفى سبيل إثبات شمول علم الله وإرادته لكل شىء ، نبه الصوفية إلى أن ظواهر الوجود تأخذ سبيلها المتدرج فى التحقيق بناء على مقتضيات ذلك العلم وتلك الإرادة . يقول بعضهم « العلم ثم الكتاب ثم القضاء والقدر ، ولا يخرج الخلق من القدر ، والعلم الأصل لا يخرج منه أحد . والكتاب (فيه) يمحو ما يشاء ويثبت ، والقضاء هو الحكم الذى يثبت ، والقدر إظهاره فى الخلق »[٢] ويضيف هذا الصوفى إلى ذلك قوله « وفضل الله عز وجل بعض عباده على بعض من غير أن يكون من العبد سبب ، لكى يعرف هذا الفضل ، ويدعو هذا حتى يتفضل عليه بما تفضل به على غير ، وإذا أعطى الله عبدا ولم يعط آخر فليس هذا ظلما لانه لم يمنعه شيئا هو له » (٣)

ولن نتطرق هنا إلى قضية الخير والشر من وجهة النظر الصوفية ، فلها محلها المناسب من البحث فى المستقبل إن شاء الله . ولكن يكفى أن ندرك أننا حتى الآن لم نتجاوز المرحلة الكلامية على الأقل من الناحية الشكلية ، رغم أننا نعرض وجهة النظر الصوفية ، فإذا ما تقدمنا بالبحث خطوة أخرى قابلتنا هذه النقطة الهامة ، ومن المفيد أن نعرف رأى الصوفية فيها وهى : **كيف تقع قدرة الانسان واستطاعته من سلطة الله وقدرته ؟**

---

(١) جا ٦٨ وما بعدها (القاهرة ١٩٥٧) .

(٢) شرح وبيان / ٢١١ أ

(٣) نفس المرجع .

بيد أن الكلاميين من زيدية ومعتزلة — باستثناء مجموعة محدودة — رجحوا أن تسبق الاستطاعة الفعل ؛ وقد قرن الأولون الاستطاعة بالأمر الإلهى ، بينما فهم الآخرون منها قدرة الإنسان على فعل الشيء وضده ، وإن لم يكن ضروريا أن تتطلب فعلا يقع[1] . وربما رأى بعضهم أن الاستطاعة لاتعنى أكثر من سلامة الأعضاء أو الجوارح . ويرفض الصوفية كون الاستطاعة عبارة عن سلامة الأعضاء، ويرون أنها ليست إلا قوة خاصة تقوم بالأعضاء السليمة أو تأتى للأعضاء السليمة ؛ وجمع كبير من الصوفية يرى أن هذه الاستطاعة خلقها الله وقت العمل وليس قبله أو بعده ، كما يقول الكلاباذى[2] . والفعل يتم بقدرة أو بملكة .

ومن الكلاميين من ذهب إلى مثل رأى الصوفية فى مصاحبة الاستطاعة للفعل ، ولكنه فسرها بمساعدة الله وعونه ، وقد دعا إلى مثل هذا الرأى الحسين بن النجار(٣) .

والرأى الصوفى الجدير بالاهتمام حقاً فيما يتصل بالإستطاعة الانسانية هو ما أبداه الصوفى الكبير سهل بن عبد الله التسترى ، الذى صرح فيه بأن هذه الاستطاعة تتحقق **قبل الفعل ومع الفعل وبعد الفعل** . ولقد كان هذا الرأى طريفا للغاية ، وشاذاً بالنسبة لمعاصريه،حتى إن بعضهم راجعه قائلا : كيف ذلك وإنما اختلف الناس فيما إذا كانت قبل أو مع الفعل[4] ولم يتصور وجود

---

(١) انظر آراء الزيدية فى « المقالات » للأشعرى/١/٧٢ ، ٧٣ والمعتزلة ص ٢٣٠

(٢) التعرف /٢٥ (نشرة أوبرى)

(٣) الأشعرى/مقالات/١/٢٨٣ .

(٤) اعتقد الكرامية سبق الاستطاعة للفعل ، ولكنهم رفضوا مقارنتها له انظر التنبية /١/٩١

استطاعة بعد الفعل ؛ لأنه بعد انقضاء الفعل ينتهى كل شىء بالنسبة له . ولم يدرك السائل أن « سهلا » يرى **الوجود الانسانى سلسلة متصلة من الأفعال وردود الأفعال فى حضرةالله لايغيبعن القلب مشهده . وهكذا تصور سهلالكمال الانسانى فى الاستحضار الدائم للحضرة الالهية فى عزتها وقدرتها .**

وقد يدور بالذهن أن الاستطاعة التى تسبق بالفعل إنما توجد قبله مباشرة أى أنها حديثة العهد ، ولكن وجهة نظر التسترى تخالف ذلك تماما . فهو لا يربطها بقوة عضوية أو جسمية أو حركية ، وإنما يربطها بما يسميه « المعرفة الأصلية التى تثبت بها الربوبية » ولاشك أن فى ذهن التسترى آيه الميثاق الشهيرة التى اهتم بها الصوفية اهتماما بالغاً فى نظريات الفناء والتوحيد والمعرفة . والدليل على أن التسترى يقصد بالمعرفة الأصلية معرفة الربوبية التى تمت فى آية الميثاق قوله إثر ذلك مباشرة إذ قال « ألست بربكم قالوا بلى » . أما التى تقع مع الفعل ، فيقول التسترى عنها إنها مشيئة الرب (بتهيئة الظروف المواتية لوقوع الفعل بعد انتقاله فى مراحله الهم والعزيمة والإرادة الخ) وأما التى بعد الفعل ، فهى معرفة الشكر فيما نجى ووفق ، والتوبة مما وقع . أى تمكن الإنسان من الانتفاع حتى بعد وقوع العمل ، إما بشكر الله على الطاعة ، وإما بالاستغفار من الذنب .

ومن الواضح أن الاستطاعة السابقة للفعل وتلك التى تليه ، يمكن القول بأنها آدمية بالرغم من أصلها الإلهى ، من حيث الاستمداد والخلق ، ولكن تلك التى تصاحب الفعل يعسر علينا نسبتها إلى الانسان ، إذهى فى الواقع تشبه أن تكون فرصة حتمية متاحة أوظرفا قاهراً مواتياً . وبجعل هذه الاستطاعة المصاحبة مطابقة لمشيئة الله يراد إثبات حقيقتين : أولاهما أنه لايقع الفعل إلا مطابقاً للمشيئة والإرادة . « كل فعل وقع فلابد وأنه أريد » الثانية أن هناك فرقا بين نوعين من الإرادة من جانب ، وبينهما وبين الأمر من جانب آخر .

وقد تظهر النظرة العـابرة أن التفريق بين الأمر والإرادة ما هو إلا وسيلة سطحية تذكرنا ببعض المجادلات الكلامية التي طال استماعنا إليها لدى بعض الفرق مثل قولهم إن الله أمر فلانا بالتقوى ، ولكنه أراد منه سراً أن يكون فاجراً . ولكن النظرة الدقيقة الفاحصة تمكننا من أن نضع يدنا على شيء ذى بال فى هذا الصدد . وذلك يتمثل فى تفريق الصوفية بين نوعين من الإرادة . : **ارادة العصمة** « **وارادة الترك** » . وقد يطلق على الأولى لفظ « الولاية » بفتح الواو ، وعلى الثانية « الخذلان » ويضربون لذلك أمثلة كثيرة . والعصمة قد تكون من الهم والإرادة والفعل . وهناك من الأنبياء من عصموا هما وإرادة وفعلا ، ومنهم من عصم من الفعل ولكنه لم يعصم من الهم ، ومنهم من ترك حتى هم ونفذ الفعل ، إلى آخر الأنماط البشرية التي أظهر الله **بها وعليها** أحكامه ، والتي أباحت فى الوقت نفسه بحقيقة الطبيعة البشرية وتنوع ظهورها وصفاتها . ولا يدعونا ذلك إلى إنكار أن التفرقة بين الأمر والإرادة بوجهيها تثير إشكالات كثيرة . كما أننا نلاحظ أن الاستطاعة السابقة على الفعل والتالية له يمكن عزوهما إلى الإنسان ، وندرك كذلك أنهما يبرران مسئولية الإنسان . فقبل الفعل لديه القوة المميزة المختارة التي بها يدرك واجباته نحو الربوبية من حيث الامتثال وفعل الخير ، وهو بعد الفعل قادر على شكر الله على ما وفق وهدى لعمل البر ، وقادر كذلك على الاقلاع والتوبة والندم على فرط منه من فعل ذميم .

أما من حيث الاستطاعة التي تقارن الفعل ، فإن التسوية بينها وبين إرادة الله تقودنا إلى أن نفهم أن الفعل نفسه لا أهمية له فى حد ذاته ، وإنما تنحصر أهميته فى الدافع إليه ونتائجه ، وقد نجد هذا الفهم سندا من روح الإسلام ونصه ؛ فمن الأحاديث النبوية « إنما الأعمال بالنيات » .

ومن المبالغة القول بأن استطاعة الانسان وقدرته فى نظر الصوفية تعتبر

عديمة القيمة والفاعلية من حيث الحقيقة ، فقد رأينا لدى أناس منهم أنها حرة قبل الفعل وبعده ، وأن انفساح مجال الممكنات يعبر عنه بالمحو والإثبات من حيث الوسائل المتعددة . ولعل أهم مايجب أن نتنبه له هو ألا نفهم أن الصوفية يتخذون القدر تعلة للتهرب من المسئولية ، أو لتبرير الانحراف . صحيح أنهم قد يفهمون من الأشياء غاياتها وأصولها ومصادرها التى ترجع إلى الله الواهب ، وهذا يفسر قول بعضهم « قوة الله وجلاله يظهران فى فعله ، وقدرة الإنسان وعزته يتجليان فى ادعائه امتلاك الزمن الذى لا يمكن أن يملك » ويشير هذا الصوفى إلى مايسميه بعض الباحثين[1] المعاصرين الشعور بالمخلوقية « أو شعور الخلائق Creature consciousness وهو موقف أخلاقى يمليه شعور الخشية والقصور بين يدى قادر ومتعال ، تتضاءل فى حضرته كل قدرة وكل خيرة . وهذا الموقف السلوكى الروحى لا علاقة له بالموقف العقلى الذى يتخذه الجبريون ، الذين ينكرون نظرياً أن يكون للإنسان اختيار أو حول ، إما إظهاراً لموقف الإنسان التعس ، وإما إيحاء بعدم جدوى محاولاته ·

إن النقطة الأساسية التى أراد الصوفية أن يوجهوا إليها الأنظار فى آرائهم فى القدر والاستطاعة هى **شد الانسان الى الله والزامه اللوذ به ، وضمان عدم استبداد الانسان وتمرده بالاعتماد على طاقته وقدرته وحدهما ، دون أن يرشدهما هدى الهى ؛ ويعضدهما تاييد ربانى لايؤيد الا الحق ولايرفع الا ما اريد به وجهه.**

والآداب التى تستنبط من هذا كثيرة ، منها ما يعود على الفرد ومنها مايعود على المجتمع فى وطن محدد ، ومنها مايعود على الإنسانية ككل ، خصوصاً إذا كانت خلاصة هذا الرأى « **كل قوة وكل طاقة تبيد على اعتاب قدرة الله** ،

(١) هو رودلف أتو R. otto.

وكل حرية واختيار لا تسبق ارادة الله وهما أو تحققا » . وهو وضع للإنسان في مكانه الصحيح .

ولأن هم الصوفية الأول هو الحياة الفاضلة ، وتطبيق مبادىء المعرفة بالأدب مع الله فى خلقه ، فلا يجوز عندهم الاحتجاج بالقدر بالنسبة لمرتكب الإثم ، وان التمسوا لغيرهم المعاذير فيما بدا منهم من تقصير . يقول بعضهم **كل من دخل النار فانما يدخلها بالاستطاعة التى أعطيها ، وكل من دخل الجنة فبفضل الله ورحمته** وهذا هو أدب العبد مع الله . وعون الله يأتى لهؤلاء الذين يسألونه العون على ماأعطوه من استطاعة كما يقول الصوفية . **فالاستطاعة اذن بلاء يتطلب من الانسان تمام اليقظة** إزاءه ؛ لأنها كسائر النوازع غالبة وجموحا يمكن أن تؤدى إلى دمار الإنسان وهلاكه . والله قد أعطانا هذه الاستطاعة كما وهبنا الملكات والطاقات من غير أن نكون مستغنين عنه تماما ، وإلا فهو القادر فى أقل من لمح البصر على سلب كل هذا أو تعطيله . «والله يحول بين المرء وقلبه»

وإذن فنحن نرى فى المذهب[1] الصوفى أن قدرة الانسان واستطاعته حقيقة لا يمكن إنكارها ، ولا يؤثر ذلك مطلقا فى مدى شمول قدرة الله وإرادته . ويستعين الصوفية بملاحظاتهم وتحليلاتهم النفسية فى إيضاح مذهبهم فى القدر الإلهى والاستطاعة الإنسانية فيقولون مثلا إن من أهم خصائص النفس الأمارة — ذلك المبدأ الخاص المائل بطبيعته نحو المادة أو الأهداف العاجلة القريبة أنها **تسكن عند الامر وتنشط عند النهى** ؛ أى أنها فى مجال الواجب الدينى أو الأخلاق تميل إلى الكسل وعدم التنفيذ ، بينما تريد أن تنطلق فى محارم الله ومحظوراته ،

---

(١) سنعود إلى هذا الموضوع باذن الله مرة أخرى عارضين نصوصا صوفية كثيرة ومتنوعة تكشف عن حقيقة مذهبهم فى القدر .

وفى كل ما يتعارض مع الفضائل الأخلاقية، إرضاء لنزواتها وإشباعا لشهواتها.
ويدرك الصوفية دقة موقف الإنسان وصعوبته : فهو مطالب بأن يسكن ويهدأ إذا نشط فيه ذلك المبدأ المتمرد ، وأن يقاومه فى هدوء واتزان . وهو مطالب كذلك بأن ينشط وينطلق ويتحرك إذا تخاذل فيه هذا المبدأ الدنىء ؛ فالصراع دائم مع النفس لإعلاء كلمة الحق والأخلاق . ولا يرى الصوفية سبيلا إلى تمكين الإنسان من الانتصار النهائى إلا باللجوء إلى الله فى طواعيه محببة وعبودية خالصة فمنه يأتى العون والتأييد .

وقد تنبه الصوفية بحق إلى الأسباب الخارجية التى تتدخل فى حياة الإنسان اختبارا وابتلاء . وكما طلب إلى الانسان أن يصارع قواه الباطنة إذا أمات عليه الانحراف ، فانه قد طلب منه كذلك أن يصارع بفكره وقلبه وسلوكه كل مايعوق حسن أداء عبوديته لله ، وأخوته لبنى جنسه وأداء رسالته كعضو فى الجماعة الإنسانية التى تدين طوعا أو كرها لإله واحد ، تحيا جميعاً بفضله وتنعم جميعاً بعميم إحسانه.

وهذا العالم ملىء بوسائل الاختيار التى تتشكل فى أضداد كثيرة مثل الفقر والغنى والصحة والمرض والعلم والجهل والخير والشر . وصلاحية كل ضد كوسيلة للاختبار فى المذهب الصوفى دليل تأمل عميق وناضج،حيث يبرز أن طاقة الإنسان وملكاته لابد وأن تظهر فى هذا الوجود كردود فعل لهذه الظواهر المتضادة . وكلما مثلت ردود الأفعال هذه أقرب المراحل إلى مكارم الله ، دلت فى الوقت نفسه على سمو صاحبها وعلو شأنه الروحى (١) .

---

(١) وفى هذا الصدد مايشير إلى فكرة التعبير عن الذات أو ظهور الطاقات الكامنة التى أودعها الله كل فرد .

وفى دراساتهم التحليلية وتأملاتهم حول كيفية صدور الفعل من الإنسان يخبرنا الصوفية أنها تبدأ بالخاطر الذى قد يأتى عفوا دون قصد ودون أن يملك الإنسان دفعاً له ، وقد يأتى نتيجة إعمال فكر أو إثارة داع . الخ . ولهذا لا يكلف الإنسان بدفع هذه الخواطر القاهرة، بل هو مطالب بأن يستعين بالصبر وبالله فى محاربة الفاسد منها ووأده قبل تحوله إلى همة أو عزيمة أى قبل تمكنه وتدرجه من الثبات باطنا ثم الظهور فعلا .

وقد تؤدى الخواطر إلى سعادة الإنسان ورفعة شأنه ، كما أنها قد تؤدى إلى حتفه وسوء منقلبه، تبعا لدرجة بعده أو قربه من الله . وإذا كانت الأفعال تنسب إلى الإنسان ، فلله الأمر من قبل ومن بعد ، لأنه الذى وهب ، وهو القادر على أن يسلب ، لذلك يقول بعضهم « أن أخوف ما يخافه الصديقون هو أن يتركهم الله لحولهم ومعلوماتهم واستطاعتهم ؛ ولهذا سلموا فى كل أحوالهم أمورهم لسيدهم وكفى به وكيلا » .

ولا يفهم من هذا التوكل التسليم الأعمى الساذج لمصير غير معلوم ، ولكنه الثقة الواعية فى إله حبيب واسع الفضل والرحمة . وهنا تبدو الروحية البناءة التى تستمد من القدر غذاءها الصحيح .

ويمكننا أن نلخص ملاحظاتنا على المذهب الصوفى فى القدر وموقف الإنسان فيما يلى :-

١ - لا ننكر استخدام الصوفية لبعض وسائل علماء الكلام ومصطلحاتهم عند الحديث عن القدر ، ولكن اهتمامهم الرئيسى لم يتمثل فى إشباع الفضول الفكرى عن طريق الجدل والمناقشة ، بل دفعهم إلى ذلك إحساس روحى ملح، من أجل اتخاذ موقف **عملى سلوكى** نحو الله جل جلاله .

وقد أثر عن بعضهم مناقشته للقدريين فى عنف كقوله لأحدهم « حين أطعنا

الله أكنا مستغنيين عنه ؟ فيقول القدرى : لا ، فيتابع الصوفى قوله ، وحين عصيناه أكنا غالبين له ؟ فيقول القدرى : لا ؛ وهكذا حتى يعترف القدرى بأن الله لايقع فى ملكه إلا مايريد ، دون أن يستنبط من ذلك النتيجة الخاطئة ، وهى تبرير كل مايقع من الإنسان . بل إن بعض الصوفية يصرح بقوله «لو أراد الله ألا يعصى ماخلق إبليس » .

وإذن لاتعيش مشكلة القدر على هامش الحياة الفكرية للصوفى فحسب، وإنما يحياها ويحس بالرباط الوثيق الذى يربطه بالله فى كل نفس يتردد . ونحن نعترف بأن الموقف العملى يتأسس على المفهوم العقلى للقدر ، فما هو هذا الموقف :

٢ ـ إن الموقف الصحيح للإنسان يحدده إدراكه لمبدأى القدر الأساسيين : **وحدانية الله ، وشمول سلطانه وعدله :** ويرى بعض الصوفية أن إدراك هذين المبدأين إدراكا تاما يجب أن ينهى كل نزاع حول هذه المسألة ، حيث سيؤدى هذا الإدراك إلى لحص الإنسان نفسه دائما فى حركاته وسكناته ، فى وحدته أو فى اجتماعه مع غيره ، فلا يفعل إلا ماتمليه عليه حدود ربه .

٣ ـ فى المذهب الصوفى للقدر نرى الحقيقة التالية وهى **ان فشل الانسان امر ممكن ، وعدم المؤاخذة عن هذا الفشل احيانا أمرممكن افساحا لفرص اخرى امام الانسان ليصحح نفسه ويستدرك مافاته .**

والأدب يحتم على الإنسان أن ينسب الأعمال الصالحة والحميدة إلى فضل الله باعتبار أنه الموفق والمعين ، وأن ينسب الأعمال السيئة إلى نفسه ، وذلك يمكنه ولا شك من معالجتها ومحاولة تقويمها وحفزها على تحسين العمل واختيار النافع من السلوك . ولا يظنن أحد أن فى نسبة الأعمال الجيدة إلى الله جحدا المجهود الإنسانى ، ومن ثم فهى تثبط ، لأن هذه النسبة فى العادة تنبع من حب فياض لله وإدراك عميق لخفى ألطافه وعظيم نعمه ، وإحساس مباشر بالله جل جلاله ،

وفهم صحيح للمصدر الحقيقى لأصل كل هذه الطاقات التى منحها الإنسان . وقل فى مثل هذه الظروف أن تفتر همة الإنسان بهذا ، بل المعقول والمشـــاهد أن العزيمة تزداد فى بذل الكثير من الجهد مادمنا نتصور أن عون الله معنا .

أما فى جانب الأعمال الذميمة أو التقصير ونسبتها إلى الإنسان ، فإننا نضمن بذلك تطوير سلوك الفرد وتحسين نشاطه ووضع المسئولية كاملة فوق كاهله .

وبعـــد

فليس الموقف جدليا ، إنه موقف حياة تتمثل مكارم الله ونعمه ، وتخشى عقابه ، بل تخشى ملامه . والقرآن الكريم يحدثنـا عن تلك النفوس التى لا تفتـأ تلوم ذواتها . وقد بلغ من إعلاء شأنها أن أقسم الله بهـــا فى قوله « ولا أقسم بالنفس اللوامة »

بقى أن نقول إن نسبة الأعمال الجيدة إلى فضل الله يوجه الإنسان إلى شكره عز وجل . وشكره سبحانه وسيلة المزيد من فضله ،قال عز من قائل « لئن شكرتم لأزيدنكم » . ونسبة التقصير إلى النفس يحمل على الأسف والمراجعة ثم التوبة والإقلاع ، وهذا كسب روحى وأخلاقى للإنسان نفسه ، لم يكن ليتحقق لو أن الإنسان نسبه إلى الله على سبيل الإعلان الماكر بشمول قدرة الله وإرادته . بل إننا نرى أن نسبة الأعمال السيئة إلى قدر الله حمـــل للإنسان على الاستخفاف باتباعها اعتمادا على أنه لن يحاسب عليها ، مادام ذلك مقدرا عليه ، وفيه فساد فردى واجتماعى لا ينكر . ويمكن أن يضاف إلى ذلك أن الحكم بالسوء والصلاح على عمل من الأعمال إنما هو فى حدود قوانين طبيعية وإنسانية ، وهى دون المرتبة الإلهية ، التى لا يمكن أن تطبق عليها تلك القوانين لأنها جعلت لصالحنا نحن .

وبالرغم من ذلك فنحن لا نعدم فى التصوف هذا الرأى القائل بنسبة الأعمال الصالحة إلى الإنسان ، وأن الحمد والسلام إنما يوجهان إلى الإنســـان فقـط .

ويوجد هذان القراران المتقابلان جنبا إلى جنب فى التصوف : أحدهما لايحمد الانسان إلا نفسه ولا يلوم إلا نفسه ؛ والثانى لايحمد الإنسان إلا الله ولا يلوم إلا نفسه .

والقول الأول يقوم على فلسفة مؤداها أن مشيئة الله جل جلاله يعينها علمه المبنى على القوانين الثابتة لطبائع الأشياء . وفى ضوء ذلك لامعنى لأن نقول « لو أن الله أراد كذا وكذا لكان الأمر على غير ما نرى مثلا الآن . لأن الإرادة الإلهية لاتتعلق إلا بما تعطيه طبيعة الأشياء . وفى ذلك حتمية علمية ظاهرة[١] ونرى أن هذا ينبع من شبهة عقلية ، بالغت فى ثبات الأعيان وقوانينها الطبيعية بحيث جعلتها مصدرا لعلم الله، ومن ثم أساسا لإرادته. والقرآن نصا وروحا يشهد لإمكان وجود أنماط كثيرة على غير ما وجدت عليه؛ لو أن الذات الإلهية أرادت ذلك . تقول بعض آياته « ولو شاء لهداكم أجمعين » « ولو شاء ربك مافعلوه» « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة » .

(١) وهذا رأى بعض الصوفية من أمثال « ابن عربى »

أولا ــ الأوبانشادس

١ ـ الادبانشادس

من الشاندوجيا Chandogya Upamishad

عند مابلغ سفيتكيتو الثانية عشرة من عمره ، قال له والده أود الكا : يجب أن تذهب إلى المدرسة لتتعلم ، فلا أجد فى أسرتنا جاهل ببراهما ياطفلى العزيز . وعندئذ ذهب سفيتكيتيو إلى معلم ودرس طيلة اثنتى عشر سنة ، بعد أن استظهر كل الفيداس (الكتب الهندية المقدسة) ثم عاد إلى بيته يملؤه الزهو والفخر بعلمه . وعندما لاحظ والده اغترار الشاب وانخداعه بعلمه ، دعاه وقال له : هل طلبت تلك المعرفة التى نسمع بها ما لا يمكن سماعه ، ويدرك بها ما لا يمكن إدراكه ، ونعرف بها ما لا يمكن معرفته ؟

ولكن ما هذه المعرفة ياسيدى ؟ سأل الطفل والده :

يابنى ! كما أننا بمعرفة قالب واحد من الطين (الصلصال) نعرف جميع الأشياء المصنوعة ، والخلاف هو فى التسمية الناشئة من الألفاظ ؛ والحقيقة أن الكل صلصال أو طين ، وكما أننا نعرف كل الأشياء المصنوعة من الذهب إذا عرفنا كتلة منه ، ونعرف أن الخلاف إنما هو فى التسمية الحادثة من الكلام ، والحقيقة أن الكل ذهب ، فكذلك هنا أيضا نريد تلك المعرفة التى عن طريقها يعرف الكل .

يقول سفيتكيتو :

« ولكن أساتذتى المحترمين بكل تأكيد يجهلون تلك المعرفة ، لأنهم لو كانوا يملكونها فعلا لعلمونى إياها ، فهل تمنحنى سيدى هذه المعرفة ؟

وهو كذلك .. ثم استطرد هكذا « فى البدء كان الوجود واحدا فقط لا ثانى له . والبعض يقول لقد كان هنالك فى البدء عدم الوجود فقط ومنه تولد الكون ،

ولكن كيف يحدث هذا ؟ كيف يمكن للوجود أن يتولد من عدم الوجود ، كلا يا بنى ، فى البدء كان هناك الوجود وحده ، واحد بلا ثان ، هو الواحد الذى فكر فى نفسه قائلا : دعنى أكن متكثرا ومتعددا ، دعنى أظهر وأتكثر ، وهكذا أحدث العالم من نفسه ، وبإحداثه هذا الكون من نفسه دخل فى كل موجود . وكل ما هو كائن يجد نفسه فيه هو (الواحد) وهو الجوهر الخفى لكل الأشياء ، وهو الحق وهو النفس وأن ذاك هو أنت That art Thou .

قال الشاب : زدنى من فضلك ياسيدى عن النفس .

وهو كذلك يابنى !

كما أن النحل يصنع العسل بجمعه لرحيق أزهار وأشجار كثيرة ، وأن أنواع الرحيق المختلفة تجمعت وانتهت إلى شىء واحد هو العسل وهـــذه الأنواع لا يعرف من أى الأزهار على انفراد قد جاءت ؛ فكذلك يا بنى كل الخلائق : عندما نجموا عن هذا الموجود الواحد ، سواء كان ذلك فى النوم الخالى من الأحلام Dreamless-Sleep أو فى الموت ، فإنهم لا يعرفون شيئا عن ماضيهم أو حاضرهم ، لأن الجهل يغلفهم ، وهم يجهلون أنهم إنما ظهروا فيه أو نجموا عنه ، ومنه قد جاءوا .

ومهما كان نوع هـــذه الخلائق — سواء كانت أسدا أو نمرا أو دبا أو دودة أو نملة أو بعوضة ، فإنها كلها تبقى بعد أن تعود من حالة النوم الخالى من الأحـــلام .

« كل هذه تجد أنفسها فيه وحده ؛ هو الحق ، وهو الجـوهر الخفى الدقيق للكل . وهو النفس وأن هذا هو أنت أنت .

حدثنى من فضلك ياسيدى أكثر عن النفس .

وهو كذلك يابنى .

« إن الأنهار الشرقية تفيض جهة الشرق ، وإن الأنهار الغربية تفيض جهة الغرب ، وكلها تدخل فى البحر ، ومن بحر إلى بحر تمر ، حيث ترفعها السحب إلى السماء كبخار ثم تسقطها على هيئة مطر ، وكما أن هذه الأنهار ، عندما اتحدت بالبحر - لا نعلم ما إذا كانت هذا النهر أو ذاك ، فكذلك كل هذه الخلائق التى أسميتها ، عندما عادوا من براهما ، لا يعرفون من أين جاءوا . « كل هذه الكائنات تجد نفسها فيه وحده فهو الحق ، وهو الجوهر الدقيق للكل ، وهو النفس وهكذا ! ياسفيتكيتو « ذاك هو أنت »[1]

من النص السابق نتعلم الدرس الخاص بالتوحيد بين النفس الفردية والنفس الكلية : فمن جهة النفس هى كل الخلائق - أى أنها جوهر كل شىء فى العالم . وهذا هو ما يؤيد بوضوح مذهب وحده الوجود المسوى بين الله والعالم . ومن هنا وجد نص يقول : دعنا نتجاهل هذا الذى يظن أن أى شىء مهما كان مختلفا هو شىء آخر سوى « النفس » .

ب — التصوف البوذى

١ - نرفانا Nirvana

هناك - أيها الرهبان - مستوى أو مرتبة حيث لا يوجد ما يسمى بالفناء أو بعدم الفناء ، أو الحركة أو عالم اللانهائى ، ولا عالم الإدراك ولا عالم عدم الإدراك . ليس هذا العالم وليس غيره ، ليس القمر وليس الشمس - وهنا أيها الرهبان - أقول إنه لا يوجد مجىء أو ذهاب أو بقاء أو انتهاء ، أو ارتفاع ،

---

(1) the upanishads ; Breath of the Eternal, Trans. by Swami P. and F. Manchester, Hollywood Calif. the Vedanta Society of South. California, 1957, pp. 68-69 ,

لأن هذا قائم فى حد ذاته بغير اعتماد (على الغير) وبغير استمرار ، وبغير غرض عقلى ،وهذا فى حد ذاته هو نهاية (مرحلة التألم) والمعاناة.

هل النرفانا غير مركبة ! (يا نجاسينا الموقر ؟ Nagasena

نعم سيدى . النرفانا غير مركبة ، لم يعقبها شىء على الاطلاق، ولا يستطيع الإنسان أن يقول عن النرفانا إنها مسببة أو غير مسببة أو منتجه أو حادثة أو تتصل بالماضى أو المستقبل أو الحاضر ؛ أو أنهما تدرك بالعين والسمع والأنف واللسان أو البدن .

يا نجاسينا الموقر !! إذا لم تكن النرفانا حادثة ولا غير حادثة إلى آخر هذه الأوصاف كما تقول أفلا تشير بذلك إلى أن النرفانا شىء ليس بكائن . نرفانا ليست موجودة .

ـ كلا يا بنى . نرفانا كائنة موجودة .

٢ ـ الفناء العظيم (التوقف) Decease

خاطب الرجل المبارك القسس قائلا : والآن أيها الكهنة أستأذنكم ، كل ما يكون الموجود يعتبر عابرا ، فاصنعوا خلاصكم بأنفسكم بحصافة ولباقة وقد كان هذا هو آخر كلمة للتاجاتا .

على حين وقع المبارك فى الغيبة الأولى Frist trance وبنهوضه من هذه الغيبوبة دخل الغيبة الثانية ، ثم خرج منها إلى الثالثة ، ودخل فى الرابعة ، ثم انتقل عنها ودخل فى منطقة لا نهاية الفضاء ، وبارتفاعه من هذه المنطقة دخل منطقة لا نهاية الشعور ، وبارتفاعه من منطقة لا نهاية الشعور دخل منطقة العدم وبارتفاعه من منطقة العدم دخل منطقة ليست للإدراك ولا لعدم الإدراك وبارتفاعه من منطقة الإدراك وعدم الإدراك دخل فى نطاق توقف الإحساس والادراك . وهنا تحدث الموقر آنا نندا إلى الموقر أنوروذا كالآتى : ـ أيها

الموقر أنوروذا ! لقد استغرق المبارك فى النرفانا (أو دخل نطاق النرفانا) .

ـ لا ـ يا أخى آ نا ندا ، هذا الرجل المبارك لم يدخل النرفانا بعد ؛ لقد دخل نطاق توقف الإدراك والإحساس .

وبينما يرتفع المبارك من مرتبة توقف الإدراك والإحساس ، فإنه يدخل منطقة لا تتعلق بالإدراك أو عدم الإدراك ، وبارتفاعه من منطقة ليست بالإدراك ، وليست بعدم الإدراك يدخل فى منطقة العدم ، وبمغادرته منطقة العدم يدخل نطاق لا نهاية الشعور ، وبمجاوزته مرتبة لا نهاية الشعور يدخل منطقة الغيبوبة الرابعة ، وبمجاوزتها يدخل منطقة الغيبوبة الثالثة ثم إلى الثانية فالأولى ، . وعندما يجاوز مرتبة الغيبوبة الأولى ينتقل إلى مرتبة الغيبوبة الثانية ، ثم يجاوز الثانية إلى الثالثة ثم إلى الرابعة حتى يصل بعدها مباشرة إلى النرفانا .

ثانيا — نصوص مسيحية

١ – سانت تريزا الافيلية – St- Teresa of Avila

ولدت سانت تريزا ١٥١٥ م - وتوفيت ١٥٨٢ م . وترجع أهمية وشهرة سانت تريزا إلى مذكراتها الخاصة التى ضمنتها وصفها لتجاربها الصوفية فى سيرتها الشخصية : إلا أنه يلاحظ أنها فى مجال التحليل والتعليل لاتبلغ شأو سانت جون، وذلك لأنها كانت تركز فقط على مشاعرها المباشرة القريبة ، دون أن تظهر مقدرة على التمييز بين الجوانب النفسية الكثيرة . حتى عندما تعد بوصف الدقائق النفسية فى حالة الاتحاد سرعان ما تنسى هذا الوعد لتستغرق فى مناجاة حية تفرغ فيها ذاتها ومشاعرها .

وهى تعترف بأنها لاتستطيع وصف أطوار الوجدان الصوفى فى مرحلة الاتحاد Union . ويحاول كثير من النقاد إثبات مباينة تجربة سانت تريزا لتجربة سانت جون بالرغم من اتصالهما وتعاونهما الروحى الطويل. ويرى بعض هؤلاء النقاد أن تجربة سانت جون كانت من النوع الاستبطانى الداخلى Introvertive الذى سبقت الإشارة إليه. وعلى ذلك فهو لايعنى بالاتحاد ما تعنيه سانت تريزا. ومن العبارات المأثورة لسانت تريزا يفهم أنها كانت تحس بالذنب دائما وتتحدث عن نفسها «كامرأة تعيسة » ثم تدلف برقة إلى استعطاف الله ونشدان فضله « لهذه المخلوقة البائسة ، الذليلة الضعيفة جدا ، تلك التى لا تساوى شيئا » ، وقد تضيف إلى ذلك قولها « أنا بالاختصار امرأة ، ولكننى لست امرأة صالحة بل شريرة » .

لهذا يرى بعض الدارسين أنهم لا يتوقعون أن يعثروا على تحليلات استبطانية لأوجه النشاط النفسى عند سانت تريزا ؛ كما يجدون مثلا لدى سانت جون ، وإن كنا نلاحظ أن سانت تريزا تظهر من وقت لآخر، ما أظهره صوفية كثيرون بصدد يقينهم الذى لايتزعزع بصحة تجاربهم وموضوعيتها. وإليك بعض النصوص لها :

الاتحاد الصوفى[1]

« عندما يكون نشدان الله على هذا النحـــو تحس النفس بأنها تغيب بعيـدا رويدا رويدا ، شاحبة فى حالة من الضعف أو الإغماء ، مفعمة بالبهجة واللذة والمتعة التى لا تضارع . إنها تتوقف عن التنفس تدريجيا ، وتهن قـواها البـدنية شيئا فشيئا ، إنها لا تستطيع حتى تحريك بدنها دون ألم شديد ، وتغمض عينها اضطراريا ، وإذا بقيتا مفتوحتين ، فمن الصعب أن ترى . وإذا حاول شخص فى تلك الحالة أن يقرأ فإنه سيكون عاجزا عن تهجى حرف واحد ، لأنه لا يستطيع التعرف على أى حرف . هو يرى الحروف فعـــلا ، ولـكن فهمه يخونه تماما ، « إنه لا يستطيع قراءة الحـــروف حتى لو كان شديد الرغبة فى ذلك . هو يستطيع أن يسمع ، ولـكنه لا يفهم ما يسمعه . إنه لا يستطيع أن يدرك شيئا بحواسه التى تشكل فى الواقع عقبة فى سبيل متعته وسعـادته الروحية ، وبذلك تـكون مؤذية أكثر من كونها مساعدة . إن عقـله ليعجـز عن صوغ أية كلمة ، وإذا استطاع ذلك على سبيل الفرض فإنه سيعجز عن نطقهـا . ذلك لأن كل القوى الظاهرية فى هذه الحالة تفنى ، بينما تزداد القوة الروحية لتجنى ثمار هـذه السعادة . إن المتعة الظاهرية المستقاة فى هذه الحالة عظيمة جـدا وواضحة جـدا بحيث يسهل التعرف عليها .

هذه الصلاة (حالة الصلة والاتحاد) ـ مهما طال أمدها لاتحدث أى ضرر ـ وعلى الأقل فإنها لم تؤد إلى ذلك بالنسبة لى ، ولا أذكر مطلقا أن آثار سيئة قد لحقت بى إثر منح الرب لى هذا الفضل ، مهما بدا (للناس) أننى لست بحالة طيبة . وفى الحقيقة إنى دائما أشعر بأننى أفضل بكثير نتيجة لهذا (الاتحاد) . وأى أذى

(١) St. Teresa of Avila.vol-1, chap. 18, pp. 108 ff.

يمكن أن يحدث من تبريك وسعـادة كهذه ؟ إن الآثار الظـــاهرية من العظمة والوضوح بحيث لا تدع مجالا للشك فى أن شيئا ذا بال قد وقع. إننا نعانى (تجرب experiencc) فقد القوة ، ولكن التجربة ذات إمتناع باهر بحيث نشعر بعدها بأن قوتنا قد ازدادات .

إن من الحق أن هذا يحدث أولا فى وقت قصير ـ أو هكذا كان الأمر بالنسبة لى على الأقل ـ ونظرا لهذه السرعة العظيمة فإنه لايمكن تتبعه بواسطة العلامات الظاهرة . أو بتهافت الحواس . ولكن الأفضال العميمة التى فاضت على الروح تشير بوضوح إلى مدى تلألؤ الشمس التى أشرقت عليها مسببة بذلك ذوبان النفس .

وليلاحظ ـ أنه فى رأيى مهما طالت الفترة التى تبدو فيهـــا وظائف النفس وملكاتها فى حالة تعطل ، فإن هذه الفترة بالرغم من كل ذلك قصيرة جدا ، وإذا قدر لها أن تبقى قرابة نصف ساعة فإن هـذا سيكون وقتـا طويلا للغـاية . ولا أظن أنها بقيت معى مثل هـذا الوقت . وبما أن النفس غير واعية بها ، فإن من العسير تقدير مدى لبثها. ولهذا مايمكننى أن أقوله هو إن (هذه الفترة) لاتستغرق طويلا قبل أن تعود وظائف النفس وملكاتها إلى النشاط مرة أخرى .

إن الإرادة هى التى تحافظ على الاتصـال بالله ، ولكن الوظيفتين الأخريين تلحان عليها مرة أخرى . إن الإرادة ساكنة أو هادئة ، ولهـذا تعلق الوظيفتان مرة أخرى، ولكن أخيرا، وبعد فترة قصيرة من التعطل تعودان إلى الحياة ثانية.

وبكل هذا الذى يحدث قد تستمر الصلاة ـ وقد استمرت فعلا ـ لساعات ؛ وذلك لأنه بمجرد أن تغدو هاتان الوظيفتان ثملتين بالخمر الإلهى ، تكونان مهيئتين لأن تفقدا نفسيهما لكى تحوز أكثر ، ولهذا تديم صحبة الإرادة، وينعم الثلاثة سويا . ولكن هذه الحالة التى يفقد فيها هذه الثلاثة ، وتزول كل قوة على

تخيل أى شىء - لأن التخيل نفسه فقد - تعتبر قصيرة الأمد جدا ، بالرغم من أن القوى أو الوظائف قد تستغرق بعض الوقت فى عودتها إلى حالتها (الطبيعية) .

دعنا نأت الآن إلى أخص جزء يتصل بما تجربه النفس فى هذه الحالة . إن الأشخاص الذين يجب أن يتحدثوا عنه هم هؤلاء الذين يعرفونه (يجربونه) ، لأنه لا يمكن أن يفهم ، فضلا عن أن يصف (إلا الذى جرب) .

عندما كنت على وشك أن أكتب هذا - (لقد اتصلت للتو وكنت تحت تجربة هذه الصلاة عينها ، تلك الصلاة التى أكتب عنها الآن) - كنت أفكر فيما تعمله الروح أثناء ذلك، عندما قال الرب هذه الكلمات لى : « إنها تموت فى نفسها كلية - أيتها الابنة - لتثبت نفسها أكثر وأكثر فى . إنها لم تعد تلك التى كانت تحيا ، ولكنها أنا . وكما أنها لاتستطيع أن تعى comprehend ماتفهمه، فإنها وعى لا يفهم » .

إن الذى جرب هذا قد يفهم شيئا من هذا القول، وليس من الممكن الإيضاح أكثر من هذا ، لأن ماحدث فى (غضون هذه التجربة) غامض جدا وملغز .

وكل ماأستطيع قوله هو أن النفس تشعر بقربها من الله، ويتمكن هذا اليقين بها حتى لاتملك سبيلا إلا الاعتقاد الجازم (بصحة ماتشعر به) . كل القوى والملكات تعطل بطريقة ما . كما أسلفت - لدرجة أنه من المستحيل أن تعتقد أنها نشيطة أو فعالة . وإذا كانت النفس تفكر أو تتأمل فى أى موضوع ، فإن هذا الفكر وهذا التأمل يزولان تماما حتى لكأنها لم يسبق لها التفكير والتأمل فيه مطلقا ؛ فإذا كانت تقرأ مثلا ، فإنها لاتستطيع التركيز على ما كانت تقرؤه ، أو حتى مجرد تذكره . وهذا ينطبق كذلك على الصلاة التى كانت تصليها ...

الغيبة والطرب Rapture

أود أن أتمكن — بعون الله — من وصف الفرق بين الاتحاد والغيبة rapture - أو الارتفاع أو ما يسمونه بطيران الروح أو انتقالها ، فإن كل هذا شيء واحد . وأعنى أنها أسماء مختلفة لمسمى واحد ؛ وقد يسمونها أيضا الوجد ecstacy . إنها أكثر نفعا من الاتحاد Union ، وإن الآثار التى يحدثها أكثر أهمية ، كما أن العمليات التى يتضمنها أكثر عددا وأجل خطورة . لأن الاتحاد يعطى الانطباع بمجرد التماثل فى البدء وفى الوسط وفى النهاية ، وكل ما يحدث إنما هو أمر باطنى داخلى . ولكن نهايات حالات الوجد أو الطرب تعتبر أعلى درجة ، والآثار التى تنجم عنها تكون خارجية أو ظاهرية وداخلية أو باطنية .

أود أن يشرح الرب ذلك ! كما شرح كل شيء آخر ، لأننى لم أكن لأعرف شيئا من ذلك لولا أن من جل جلاله فأرانى السبل والوسائل التى يمكن بها إلى حد ما أن توصف مثل هذه الأشياء .

دعنا نتأمل فى هذا الماء الأخير الذى وصفناه بأنه غزير فياض ولو فرض أن الأرض غير قادرة على استيعابه وتسلمه ، لكان من الممكن أن نعتقد بأن يكون السحاب الخاص بجلالة معنا هنا على الأرض . ولكن بما أننا نرفع الحمد والثناء لهذا التبريك العظيم ، ونبذل جهد طاقتنا فى التقرب إليه بطريقة عملية ، فإن الرب (تعالى) يجمع إليه النفس ، بالضبط (كما يحق لنا أن نقول) كما تجمع السحب البخار من الأرض ، وترفعه عاليا حتى يجاوز حدودها) ولقد سمعت أن بهذه الطريقة تجمع السحب أو الشمس البخار ، وترتفع السحب حتى تطاول السماء ، آخذة النفس معها ، ثم تشرع فى أن

تكشف لها أشياء تتعلق بالملكوت kingdom الذى هيأه سبحانه . ولا أدرى ما إذا كانت هذه المقارنة دقيقة ، ولكن هذه هى الطريقة التى تحدث بها فعلا .

فى هذه الغيبوبات أو الجذبات تبدو النفس وكأنها لم تعد تحيي البدن ، وتبدو الحرارة الطبيعية للبدن آخذة فى الزوال . ويعتبر البدن تدريجيا أبرد فأبرد برغم الوعى الكامل بالمتعة واللذة الحلوة العظيمة ، ولا سبيل إلى المقاومة ، بينما فى حالة الاتحاد — حيث نبقى على أصولنا نحن (our ground) فإن هذه الوسائل قد تكون موجودة . إن المقاومة قد تكون مؤلمة ومتمردة ولكنها فى الغالب يمكن التأثير فيها . أما فى الجذبات أو أحوال الوجدفإنه ـكقاعدةـ لا يوجد إمكان لكل هذا ، فغالبا ما تأتى دافعة قاهرة قوية قبل أن ينذرك تفكيرك بطروئها ، وقبل أن تفعل أى شىء ليساعدك أنت ترى وتحس بهذه السحاب ، أو هذا النسر القوى وهو يرفعك معه حاملا إياك على أجنحته .

أنت تعرف — وأنا أكرر أنك ترى ـ أنك تحمل بعيداً ، لا تدرى إلى أين. إن الوجد رغم أنه يرزقنا المتعة ، إلا أن ضعف طبيعتنا يجعلنا فى الأول خائفين منها ، ولذا نحتاج إلى عزيمة وشجاعة فى النفس لكل ما يحدث أو ما يتوقع كما وصفنا . لأنه فى كل ما يحدث يجب أن نغامر بكل شىء وأن نسلم أنفسنا بين يدى الله ، وأن نذهب طواعية إلى أى مكان نحمل إليه (١) لأننا فى الواقع محمولون بعيدا شئنا أم أبينا ، أحببنا أم كرهنا .

---

(١) St. Teresa, Chapter 20, pp. 119-20.

٢ — يحيى الصليبى

St. John of the Cross

١٥٩١ — ١٥٤٢

هناك تقابل واضح بين أسلوب سانت جون وأسلوب سانت تريزا حيث يبدو أسلوب الأول واضح المعالم محدد القسمات متسق التقاسيم ، فهو يعالج الموضوع بطريقة تدريجية منطقية منظمة توحى بتخطيط وإعداد دقيقين . وهو يبدى فى أسلوبه قدرة فائقة على التحليل النفسى الباطنى . ومن أشهر الجوانب التى طرقها سانت جون نقطتان هامتان إحداهما تتصل بحقيقة « الاتحاد » Union والثانية تتصل بما يسميه سانت جون « الليلة المظلمة للروح » The Dark night of the soul .

وسانت جون - كغيره من الصوفية يؤكد فقدان التخيل من الوجدان الصوفى وضرورة التخلص من الصور . وهذا فى الواقع شأن جميع الصوفية ذوى الاتجاه الاستبطانى Introvertive من أمثال رويز بروك Ruys-broek وغيره.

والواقع أن شهرة سانت جون مرتبطة بفكرة « الليلة المظلمة للنفس » . ويبدو أن تقريره عنها يحمل معنيين مختلفين : أحد هذين المعنيين قد يتلخص فى جعل النفس تعيش فى ظلام بالنسبة للصور والأخيلة ومراتب الفهم العادية . أى تتخلص من المحسوسات وغيرها ؛ وعلى هذا يكون التعبير عن هذا « بالليلة المظلمة » تعبيرا رمزيا يقصد به وصف الوحدة التى لا تميز فيها ولا افتراق . Undifferentiated Unity ، والتى لا ارتباط لها بالعواطف ولكننا نرى أن الجانب العاطفى هو الذى ينال القدر الوافى من التركيز عند الحديث عن « الليلة المظلمة » حيث نعلم أن النفس تحس بالاكتئاب والضياع لشعورها بأن إلهها تخلى عنها تاركا إياها تكافح فى الظلام وحدها . ومن الباحثين من أدرك

تشابها - وإن يكن بسيطا - بين تلك الحالة وحالةسيدنا الرسول صلى الله عليه وسلم حين انقطع عنه الوحى لفترة ما . وهذا الجانب الشعورى هو المعنى الثانى لعبارة « الليلة المظلمة » ويؤكد سانت جون أنه ليس أقسى على النفس من شعورها بأن الله قد تخلى عنها ، وأن يدخلها فى جهنم الوحدة والقطيعة إلى الأبد. ولكن سانت جون يصر على أن « الليلة المظلمة » تأتى فعلا من الله للصوفى كجزء من التثقيف الروحى الضرورى للسالك ، وكوسيلة من وسائل التطهير الفعلى من الأنانية ، وكعامل من عوامل تطامن النفس وانكسارها وخضوعها حتى يتم الاتحاد الكامل . وإليك هذا النص المختصر من «الليلة المظلمة للنفس» The Dark Night of the soul . (١) .

إن اتحاد النفس بالله هو اتحاد حب وتشبه ، وليس تجزئة فى الجوهر « لكى تفهم إذن طبيعة هذا الاتحاد ، يجب أن يكون معلوما ، أن الله (جل جلاله) يقيم - أو هو حاضر بصفة أساسية - فى كل نفس (أو روح) ، حتى فى نفس أخطر المذنبين . وهذا النوع من الاتحاد بين الله وسائر خلقه جميعا لا يمكن أن ينقص بحال ، لأنه إذا نقص فى أية لحظة فإن هذه الخلائق ستتوقف عن الوجود وستسقط حتما فى العدم .

وهكذا ، إذا نحن تكلمنا هنا عن اتحاد النفس بالله ، فإننا لا نعنى هذا الاتحاد البارز الدائم لكل نفس، ولكننا نعنى اتحاد النفس بالله الذى يؤدى إلى استهلاكها وتحولها فى الله - وهذا الاتحاد يتم عندما تنال النفس تشبهها بالله عن طريق الحب. وسنسمى هذا الاتحاد (أو الاتصال) ، اتحاد التشبه أو المثلية تمييزا له عن

---

(١) عن كتاب W.T. Stace, The Teechings of mystics, pp. 185 ff. Part, I, Book II, Chap. V, pp. 34 ff.

اتحاد الجوهر أو الذات Substance & essence) فالأول فوق العادة ، والثانى عادى أو طبيعى . Natural & Super-natural ، والاتحاد الممتاز يتحقق عندما تتسق الإرادتان ـ إرادة النفس وإرادة الله ـ لتصيرا إرادة واحدة بحيث لا يوجد فى إحداهما ما يتعارض مع الأخرى . وعندما تتخلص النفس كلية من كل مايتعارض ولا يتساوق مع الإرادة الإلهية ،وتتحول فى الله عن طريق المحبة.

ولا ينطبق هذا على كل ما هو مكروه لله من الأفعال الإنسانية ، بل يشمل أيضا الإلف والعادة ؛ ولهذا لا تقتصر النفس على الإقلاع عن الأعمال الاختيارية الناقصة ، بل يجب أن تقهر أيضا العادات المكتسبة التى تتسم بالنقص .

ولما كان من المستحيل أن يرتفع أى مخلوق أو أعمال أو قدرات أى مخلوق إلى المستوى الإلهى ، فإن على النفس أن تتخلص قدر الاستطاعة من كل أوجه نشاطها ، ومن قدراتها ـ وهذا كقولك تتخلص من أنماط فهمها ، من مألوفاتها ، من مشاعرها ـ وعندما تكون قد نبذت ظهريا كل ما لا يشبه (أخلاق) الله ، وكل ما لا يتفق مع (مبادئه) ـ عندئذ تتلقى النفس (أو تنال) التشبه بالله .

إن الموجود الأعلى (فوق الطبيعة) يتصل بغيره عن طريق الحب والفضل فقط . وليست كل النفوس على كل حال تلزم محبة الله وفضله ، كما أن هذه النفوس التى تحظى بالمحبة والفضل ليست سواء فى الدرجة ، فبعضها ينال درجة أعلى فى المحبة من غيرها . وهكذا يتصل الله (جل جلاله) بالنفس التى تقدمت إلى أبعد نقطة فى المحبة ، وقد اتفقت إرادتها مع إرادة الله . وإن النفس التى نالت توافقا كاملا وتشبها تاما بين إرادتها وإرادة الله تعتبر متحدة اتحادا تاما مع الله وهى تتحول بطريقة خارقة فى الله (جل جلاله) .

دعنى أوضح (طبيعة هذا الاتحاد) عن طريق التشبيه . تصــور شعاع

الشمس حين يسقط على نافذة ؛ فإذا كانت النافذة مغطاة بالبقع والأبخرة ، فإن الشعاع لا يستطيع إنارتها تماما ، وإحالتها إلى مثل ضيائه ، إن ذلك يمكن فقط إذا كانت النافذة خالية من البقع وصافية تماما . وإن درجة الضوء زيادة وقلة سترتبط ولا شك بدرجة صفاء النافذة زيادة وقلة، وهذا الأمر لا يتعلق بطبيعة الشعاع وإنما يتوقف على حالة النافذة .

وهكذا ، إذا كانت النافذة تامة النظافة والصفاء،فإن الشعاع سيضيئها ويحيلها وضاءة فى مثل إشراقه وبهائه ، لدرجة يبدو من العسير معها التمييز بينها وبينه ، إن النافذة الصافية ستنشر نفس الضوء كالشعاع ذاته .

ويتابع سانت جون حديثه عن تقدم الصوفى وقطعه لمراحل كثيرة يتخلص فيها من كافة التخيلات والتصورات ، وتخبو عنده الرغبة فى التأمل والفهم وما إليهما حتى يبدو الشخص فعلا غير قادر على التأمل أو التفكير . وعندئذ ينصحه سانت جون بقوله « دعه يتعلم كيف يجلس هادئا فى انتباه حبيب إلى الله ، وفى ذلك السلام والأمن الإلهيين . وبالرغم من أنه قد يبدو له أنه لا يعمل شيئا . إن الهدوء والسلام الالهيين سينشران فى نفسه معرفة عجيبة بالله مغلفة بغلاف الحب الصادق » .

رغم أن النفس فى الظلام فإنها تعمل فى أمان [1] إن الرغبات الحسية والروحية الآن قد خلدت للنوم ، بحيث لم تعد تتمتع بمذاق أى شيء إنسانى أو إلهى . لقد حبست العواطف وأخضعت المشاعر ، فلم تعد تتحرك نحو أى شيء بالرفض أو القبول . إن الخيال نفسه قد تقيد ، ولا يمكنه أن ينطلق بطريقة معقولة . وفقدت الذاكرة قوتها ، وأضحى الادراك يحيا فى الظلام ، عاجزا عن

---

(1) St. Jhon of the Cross, Dark Night of the Soul Part II, Chap. XVI, pp. 207 ff.

فهم أى شىء ، ومن ثم تجـــدب الارادة وتخبو . وباختصار تخلو كل الملكات والوظائف وتصبح عديمة الفائدة . وبالإضافة إلى كل ذلك ، يطغى سحاب ثقيل كثيف على النفس ـ وكأنه يحجبها عن الله .

فى هذا النوع من الظـلام تسافر النفس فى أمان ، وذلك لأن كل العمليـات النفسية (النابعة من الأنانية) وكل الحركات مقيدة ، ومن الواضح أنها ستكون آمنة من الضلال . وكلما ازداد الظلام الذى تسافر فيه النفس عمقا وخلت النفس من حركاتها وعملياتها الطبيعية ، ـ كلما كان ذلك ـ كان أمنها وسلامها أعظم .

والآن ـ إذا لاحظت النفس ذاتها فى هذه الآونة من الظلام ، فستدرك على الفور كم هى آمنة من التحلى بالمجد الزائف ، والعجب والادعاء ، ومن المتع الكاذبة التافهة وأشياء أخرى كثيرة .

وهكذا نرى بوضوح أن النفس بسيرها فى الإيمان الأعمى (حرفيا : المظلم) لا تخاطر ولا تلقى مصير الضياع ؛ على أنها ـ على النقيض من ذلك ـ تربح كثيرا لأن هذا الذوق (الذى يتم فى هـــذه الظلمة النفسية) يكملها بكل الفضائل ومن جميع الجهات .

لهذا أيتها النفس الصوفية (حرفيا : الروحية) ، ا عندما تجدين أن رغبتك قد عطلت ، وأن عواطفك قد أجدبت وكبتت ، وأن ملكاتك قد سلبت المقدرة على مزاولة أى نشاط باطنى ، ـ (عندما يتم ذلك) . فإياك أن تحزنى لهذا ، بل اعتبريه حظا مباركا ؛ لأن الله (جل جلاله) فى هذه الحـــال على وشك أن يحررك من ذاتك ، وأن يتولى العمل من يديك .

إن قواك مهما استعملتها بطريقة حسنة لا يمكن أن تعمل بكفاية وأمن وفاعلية مثلما تعمل الآن ، عندما يأخذ الله بيديك ويرشدك فى هذا الظلام إلى الهدف ، بطريقة لم يكن من الممكن أن تحصلى عليها بمعونة عينيك وقدميك ، مهما بلغت من المهارة فى فنون الرحلة والسفر .

ثالثا — نصوص صوفية إسلامية

أ - للجنيد (ت ٢٩٧هـ)

بسم الله الرحمن الرحيم (*)

الحمد لله وصلواته على محمد وآله وسلم تسليما

كتاب الفناء

كلام الإمام أبي القاسم الجنيد بن محمد قدس الله روحه

الحمد لله الذي قطع العلائق عن المنقطعين إليه ، ووهب الحقائق المتصلين به المعتمدين عليه حين أوجدهم ووهب لهم حبه ، فأثبت العارفين في حزبه ، وجعلهم درجات في مواهبه ، وأراهم قوة أبداها عنه ، ووهبهم منة من فضله ، فلم تعترض عليهم الخطرات بملكها ، ولم تلتق بهم الصفات المسببة للنقائص في نسبتها ، لانتسابهم إلى حقائق التوحيد ، بنفاذ التجريد فيما كانت به الدعوة ، ووجدت به أسباب الحظوة من بوادي الغيوب وقرب المحبوب .

ثم سمعته يقول : وهبنيه ثم استتر بي عني ، فأنا أضر الأشياء على الويل لي مني : أكادني وعنه بي خدعني ؟ . كان حضوري سبب فقدي ، وكانت متعتي بمشاهدتي كمال جهدي ، فالآن عدمت قواي لفناء سري . لا أجد ذوق الوجود ولا أخلو من تمكين الشهود ، ولا أجد النعيم من جنس النعيم . ولا التعذيب من

(*) رسائل الجنيد / مخطوط شهيد على رقم ١٣٧٤ . ٥٥ - ٥٨ (ا + ب) وما أثبتناه هنا يخالف نشرة الأستاذ الدكتور على عبد القادر ؛ وكذلك يخالف قراءة بروفسور زنير في أكثر من مائة موضع وتحت الطبع نشرة نقدية مقارنة مع تعليق واف وترجمة إلى الإنجليزية لهذا النص .

جنس التعذيب ، فطارت المذاقات عنى ، وتفانت اللغات من وضعى ، فلاصفة تبدى ولاداعية تحدى ، كان الأمر فى إبدائه كما لم يزل فى ابتدائه .

قلت : فما أبان منك هذا النطق ولا صفة تبدو ولا داعية تحدو ؟

قال : نطقت بغيبتى عن مالى ، ثم أبدى على من شاهد قاهر وظاهر شاهر . أفنانى بإنشائى كما أنشأنى بديا فى حال فنائى ، فلم أؤثر عليه لبراءته من الآثار ولم أخبر عنه إذ كان متوليا للإخبار . أليس قد محا رسمى بصفته ، وبامحائى فات علمى فى قربه ؟ . فهو المبادىء كما هو المعيد . قلت : فما قولك — أفنانى بإنشائى كما أنشأنى بديا فى حال فنائى ؟ . قال : ألست تعلم أنه عزوجل قال : « وإذا أخذ ربك من بنى آدم « إلى قوله » شهدنا ؟ فقد أخبرك — عز وجل أنه خاطبهم وهم غير موجودين إلا بوجوده لهم ، إذ كان واجدا للخليقة بغير معنى وجودها لأنفسها : بالمعنى الذى لايعلمه غيره ولا يجده سواه ، فقد كان واجدا محيطا شاهدا عليهم بديا فى حال فنائهم عن بقائهم الذى كان (فى الأزل) للأزل ، فذلك هو الوجود الربانى ، والإدراك الإلهى الذى لا ينبغى إلا له عز وجل ، ولذلك قلنا : إنه إذا كان واجدا للعبد يجرى عليه مراده من حيث يشاء بصفته المتعالية التى لايشارك فيها ، كان ذلك الوجود أتم الوجود وأمضاه لا محالة ، وهو أولى وأغلب وأحق بالغلبة والقهر وصحة الاستيلاء على مايبدو عليه حتى يمحى رسمه عامة ويذهب وجوده ، إذ لا صفة بشرية ، وهو وجود ليس يقوم به ، لما ذكرنا ، تعاليا من الحق وقهره . فإذن كان هذا تلبسا على الأرواح (مالها من الأزلية) ، (و) نعيما ليس (من) جنس النعيم المعقول وسخاء بالحق لا من جنس السخاء المعلوم ، إذ كان عز وجل لايحس ولا يحس ، ولا تبدل ذاتيته ، ولا يعلم أحد كيفية لطائفه فى خلقه ، وإنما معنى ذلك ربانى لا يعلمه غيره ولا يقدر عليه إلا هو ، ولهذا قلنا إن الحق (إذا) أفنى مابدا

عليه ، وإذا استولى ، كان أولى بالاستيلاء ، وأحق بالغلبة والقهر .

قلت : فما (ذا) يجد أهل هذه الصفة ـ وقد محوت اسم وجودهم وعلومهم؟

قال : وجودهم بالحق بهم ، وما بدا عليهم بقول وسلطان غالب لاما طلبوه فأدركوه ، وتوهموه بعد الغلبة فيحمقها وينفيها . فإنه غير متسبب بهم ولا منسوب إليهم . وكيف يصفون أو يحدون مالم يقوموا فيحملوه أو يقارنوه فيعلموه ؟ . وأن الدليل على ذلك من الخبر لموجود : أليس قد روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال: قال الله عز وجل «لايزال عبدى يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به، وبصره الذى يبصر به» ؟ وفى الحديث زيادة فى الكلام ، غير أنى قصدت الحجة منه فى هذا الموضع . فإذا كان سمعه الذى يسمع به ، وبصره الذى يبصر به ، فكيف تصف ذلك بكيفية، أو تحده بحد تعلمه ؟ ولو ادعى ذلك مدع لأبطل فى دعواه ،لأنا لا نعلم ذلك كائنا بجهة من الجهات تعلم أو تعرف ، وإنما معنى ذلك أنه يؤيده ويوفقه ويهديه ويشهده ماشاء كيف شاء بإصابة الصواب وموافقة الحق . وذلك فعل الله عز وجل فيه ومواهبه له ، منسوبة إليه لا إلى الواجد لها ، لأنها لم تكن عنه ولا منه ولا به ، وإنما كانت واقعة عليه من غيره ، وهى لغيره أولى وبه أحرى . وإنما جاز أن تكون بهذه الصفة الخفية وهى غير منتسبة به على النحو الذى ذكرنا .

قلت : كيف يكون الحضور سبب الفقد ، والمتعة بالمشاهدة كال الجهد ؟ وإنما علم الناس هاهنا أنهم يتمتعون ويجدون بالحضور لايجهدون فى ذلك ولا يفقدون قال : ذلك علم العامة المعروف ، وسبيل وجودهم الموصوف . فأما أهل الخاصة والخاصة المختصة الذين غربوا لغربة أحوالهم ، فإن حضورهم فقد ، ومتعتهم بالمشاهدة جهد ، لأنهم قد محوا عن كل رسم ومعنى يجدونه

بهم ، أو يشهدونه من حيث هم ، بما استولى عليهم فمحاهم ، وعن صفاتهم أفناهم حتى قام بهم وقام عنهم بما لهم ، وثبت دواعى ذلك عليهم ، فبهم من جنس كماله وتمامه ، فوجدوا النعيم به غيبا بأمتع الوجود على غير سبيل الوجود ، لاستئثار الحق واستيلاء القهر . فلما فقدت الأرواح النعيم الغيبى الذى لاتحسه النفوس ولا تقارنه الحسوس ، ألقت فناها عنها (و) وجدت بقاها يمنع فناها ـ فإذا أحضرها إنيتها ، وأوجدها حبسها ، استترت بذلك عما كانت به وكان بها ، فغصت بنفسها ، وألفت بجنسها ، إذ أفقدها التمام الاول والإكرام الأكمل ، وردت إلى تعلم وتعلق ، فالحسرة فيها مستكنة ، وغصة الفقد بها متصلة فى حال حضورها وكاين وجودها ، ولذلك تاقت إلى الشهوة ، ورجعت إلى الحاجة .

وكيف لايكلمها ما أحوجها (إحواجها) بعد غنائها ؛ وتوقانها بعد امتلائها . فمن ها هنا عرجت نفوس العارفين إلى الأماكن النضرة والمناظر الأنيقة والرياض الخضرة . وكان ما سوى ذلك عذابا عليهم مما تحن إليه من أمرها الأول الذى تشتمله الغيوب ويستأثر به المحبوب .

ويحك ! ! إن إشارته إلى الصفه إشارة لا يشارك فيها ، ومراده فيها ومنها هو ما استأثر به عليها . فمن كان مستترا أو ذاكرا لها أو مختصا بها كان لا ينبغى للمراد بذلك حضور البوادى عليه ولا البواعث منه إليه . فتأمن صفته عن الفناء بحقيقة ذهابه عن حضور ما هو به . اقتدارا من الغالب له ، القائم به ، المستولى عليه ، حتى إذا حضر وأشهد ؛ ضمن حضوره الاستتار ، وامحت فى شهوده الآثار حتى لا يجد السبيل إلى درك الشفا على خالص الوجود المستولى عليه من الحق تعالى ، كذلك يرى فى صفته العليا وأسمائه الحسنى . وانما جرت سنة البلاء على أهل البلاء من ها هنا حتى جاذبوا وأقاموا ولم ينخدعوا ، أقيم

عليهم ما محقهم فى نفس القوة وعلو المرتبة وشرف النسبة .

قلت : فما أعجب ما أخبرتنى به ؟ وأن أهل هذه النسبة العالية ليجرى عليهم البلاد ؟؟ فكيف ذلك حتى أعلمه ؟ قال : افهم ! لما طلبوه فى مراده ، وما نعوه عن أنفسهم ، فطلبوا له فى استيلائه عليهم بساط البلاء على صفاتهم ؛ لأن لذة الأشياء فيهم سترهم به ، ليفضوا بإنيتهم ، ويحترفوا بحسوسهم ، ويلذوا برؤية أنفسهم فى مواطن الفخر ونتائج الذكر ، وغلبات القهر . وأنى لك بعلم ذلك وليس يعمله إلا أهله ، ولا يجده سواهم ، ولا يطيقه غيرهم ، أو تدرى لم طالبوه وما نعوه ، فتوسلوا بما منه بدا إليه ، واستعانوا فى التوسل بالحقائق عليه ؟ لأنه أوجدهم وجوده لهم ، وثبت فيهم وعليهم غيب سرائره الواصلة إليه . فامحت الآثار وانقطعت الأوطار حتى توالت النسب ، وتعالت الرتب بفقدان الحس وفناء النفس ؛ ثم أحضرهم الفناء فى فنائهم ، وأشهدهم الوجود فى وجودهم، فكان ما أحضرهم منه ، وأشهدهم من أنفسهم سترا خفيا ، وحجابا لطيفا أدركوا به غصة الفقد وشدة الجهد لاستتار مالا تلحق به العلل (و) إحضار ما تلحق العلل به ، وتليق الآثار بصفته فطالبوه فيما كان مطالبهم ، وما يعرفه من نفوسهم ، لأنهم حلوا بمحل القوة ونالوا حقائق الحظوة ؛ فأقيم عليهم منهم مشغلا لهم ، فنشأ منه فيهم تمام كان ولم يكن على الصفة ، وإن كان عنده البلاء يزيد .

قلت : فصف لى تلوين البلاء عليهم فى موطنهم العجيب ومنزلهم القريب .

قال : إنهم استغنوا بما كان بدا فخرجوا عن الفاقة ، وتركوا المطالبة وألبسوا الظفر بجهد الاقتدار وصولة الافتخار ، وكانوا بذلك ناظرين إلى

الأشياء بما لهم ، دون التعريج على ماله ، بإقامة الفرق والفصل لما رأوا يوجد بالعينين ، فاستوى الأمران . فإذا بدت عليهم بوادى الحق إلجاء لهم مما لهم على التجريد اقتداراً وافتخاراً، خرجوا عن ذلك غير مساكنين له، مؤثرين لما انفردت به متعتهم دالة عليهم ، ويقينا بالسماحة لا يرون رجوعا عليهم ولا مطالبة تجرى عليهم فإذا كان ذلك ، أحاط بهم المكر من حيث لا يعلمون .

قلت : قد أغربت على عقلى وزدت فى خيالى ، فادن من فهمى .

قال : إن أهل البلاء لما اتصلوا بحادث الحق فيهم وجارى حكمه عليهم ، تغربت أسرارهم وتاهت أرواحهم عمر الأبد ، لا تأويها المواطن ولا تجنها الأماكن تحن إلى مبتليها حنينا ، وتئن بفناء التأسى عنها أنينا ؛ قد شجاها فقدانها ، وذللها وجدانها ، أسوفة عليه ، موجعة لديه ، متشوقة فى الوجد إليه ، أعقبها بها ظمأ ، ويزيد الظمأ فى أحشائها نماء ، فهى الكلفة بمعرفتها ، أقام لها عطشها إليه مع كل مأتم مأتما ، ورفع لها فى كل كسوة علما . يذيقها طعم الفقر ويجدد عليها رؤية احتمال الجهد ، ممالة مع آثار المؤن ، تواقة إلى ممثلات الشجا ، طلابة لشقائها ، متعلقة بآثار المحبوب فيما يبدو ، وكل إبعاد تراه بعين الدنو . حلفت حقا لقد سترها فما استترت ، وابتلاها فما نكلت ، وكيف تستتر وهى مأسورة لديه ، محتبسة له بين يديه ؟ سمحت له بهلاكها فيما أبدى عليها من ابتلائها ، ولم تعزم على الاهتمام بأنفسها ، استغناء بحبه ، وتعلقاً به فى محل قربة . ترى مقادير الإلحاظ منه فى سرعة يقظتها ، يستغرق هلاكها الجارى عليها فى دوام البقاء وتشديد البلاء حتى أمتعها بلاؤها وآنسها به بقاؤها لما رأته قريبا لنعها ، واثبا بتبعتها ، فلم تلو عن حمله كلالا ، ولا برمت به ملالا . هم الأبطال فيما جرى عليهم لما أسر إليهم ؛ أقاموا فى قهره انتظار أمره، ليقضى الله أمراً كان مفعولا .

وأهل البلاء يقسمون على قسمين : فمنهم من آثر البلى بـلائه فسا كن مراده وما بلى هواه فى الأشيـاء إيثاراً لمتعة نفسه ، وتنعمه بوجود حسه ، حتى ألجـأه ومكر به ، وأزال بالمكر عنه مزاولة حاله ، واعتد ببلائه شرفاً ، ورأى أن السبب الخروج عنه سبب النقصان والضعف .

تم كتاب الفناء وكانت النسخة المنقول عنها نسخة أعجمية كثيرة الخلل جداً ، فليتوقع نسخة مرضية للتصحيح بها إن شاء الله ، والحمد لله وصلواته على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما .

ب ـ لسهل بن عبد الله التسترى
(٢٠٣ — ٢٨٣ هـ)

١ ـ باب المشاهدة (١)

قال سهل بن عبد الله التسترى : ما فى الدنيا أحد غلب إبليس وأسره إلا الأنبياء والصديقون ، الذين شاهدت قلوبهم إيمانهم فى مقاماتهم ، وإلا فسائر النـــاس كلهم أجراء ووكلاء . وهم أكراء له ، شاءوا أو أبوا ، حتى يتوبوا ويعرفوا حالهم .

وقال : لا تدعوا العلم حتى تعملوا به ، ولا تدعـــوا الورع حتى تخلصوا ولا تدعوا الإخلاص حتى تحكموا مشاهدة الله إياكم ومشاهدتكم إياه ، وصحبته معكم ، وصحبتكم معه ؛ فلو أن أحدكم عاش عمر الدنيا ولم يحكم واحدة من هذه الأشياء لم ير من المزيد . فكلما ألزم نفسه تقصيره عرف المزيد من ربه أكثر وأكبر ، فهذه حاله فى الدنيا حتى يصير إلى الآخرة ، فإذا صار إلى الآخرة اتصل مزيده بمزيد الأبد . وسئل سهل : أيرى العبد ربه ويكلمه ؟ قال : بإيمانه إذا كان تاركا له جميع أحواله لا يفتر عنه ولا يختار لنفسه إلا ما اختـار له ، ولا يأخـذ مهناه من الدنيا من الأكل والنوم والراحة ، فإنه إذا أخذ مهنـاه من هـذه فليعلم أنه يتردد فى قلبه ويصير عليه حجة ويرجع إلى القهقرى ، وإن لم يرد به إلى النار فقد أحسن حاله .

وقال : من لم يكن يعبد الله كأنه يراه أو علم العبد بأن الله يراه فهو غافل .
وقال : حكم العلم أن تسمع منه أو تنظر إليه أو تصحب الثلاثة وهم الأقـوياء .
وقال : حكمهم فى لذة ثواب الآخرة على قدر لذتهم فى التعبد فى الدنيا . وقال :

---

(١) كلام سهل ق ١٠٢ وما بعدها (غ . كبرولو ٧٢٧ . استانبول) .

لا ينال العبد الراحة حتى يرى الله فى قلبه ثم يحمله القائم على قلبه . وقال : على قدر مشاهدته يعرف الابتلاء ، وعلى قد معرفته بالابتلاء يطلب العصمة ، وعلى قدر إظهار فقره وفاقته إلى الله يتعرف الضر والنفع ، ويزداد علما وفهما وبصراً.

وقال : ثلاثة أشياء احتفظوا بها وألزموها أنفسكم. لا تشبعوا ولا تملوا من علمكم بأن الله يراكم ويشاهدكم حيثما كنتم وأنزلوا حاجتكم به ، وموتوا ببابه وثلاثة أخر : إياكم والطمع فى الخلق وذمهم ومدحهم . وقال : لم ترق القلوب بشىء أكثر ولا أفضل من علم العبد بأن الله شاهده ، ولا يكون قدر العبد فى شىء أفضل وأشرف من نظره إلى الله واستماعه منه وكلامه معه .

وقال : لا تخرجوا من أربعة أشياء : علمكم بأن الله شاهدكم وهو معكم من عبوديتكم ، وتستعينون بالله عز وجل على ذلك ، وتصبرون على ذلك إلى الممات فإن فيه خير الدنيا والآخرة ، وخير السر وخير العلانية . وقال : من لم يكن له فى سره حال يعرفها فيما بينه وبين الله عز وجل لا يحفظ جوارحه ولا يملك نفسه ولا يسلم من هواه .

وقال : إذا من الله على العبد بالإيمان فثبت فى قلبه ، من عليه بالميمنة ، فشهد قلبه الأسماء ، ثم أوصله إلى المؤمن ، ثم من عليه بالإسلام وتمكن بذلك جوارحه وأوصله إلى السلام فضمنه الله فى هذه الدار بالكفاية والولاية ، ثم من عليه فى تلك الدار بدار السلام. وقال : من لم يزهد فى الخمسة الأشياء : طعام يصير إلى الكنيف ، ولباس يصير إلى المزابل ، ومال يصير إلى الميراث ، وأحباب يصيرون إلى التراب ، لم تتم له خمسة : علمه بأن الله شاهده مطلع عليه، عالم بحاله وأموره قادر على فرجه رحيم رؤوف به ، وتتم له خمسة أخر : قربه من الله وخوفه منه وإيثاره له وإظهار فقره وفاقته إليه فى جميع أحواله .

وقال : طوبى لعبد آنس نفسه بأن الله عز وجل مشاهده فوقع بصره على

مقامه من إيمانه حتى استمكن مقامه من القرب منه ، وأوصل أذنه بالاستماع منه ، وصير لسانه رطبا من ذكره وطلب مرضاته ، وأقام عروقه وعصبه وأعضاءه وعظامه وجميع جوارحه وحركاته وسكونه بطاعته ، حتى أدركه المدد بالمزيد من ربه ، فصار قلبه فى رحمة الله ، وهو كما قال الله عز وجل « والذين هم من خشية ربهم مشفقون » وهذا العبد يدرك فى كل لحظة جميع أعمال البر إلا من كان مثله ، أو فوقه لقول الله عز وجل « وفوق كل ذى علم عليم »

٢ — فئات العابدين*

« إخوانى ! إن العباد عبدوا الله على ثلاثة وجوه : على الخوف والرجاء والقرب ؛ ولكل[١] علامة يعرف بها ، وشهادة تشهد له بها بماله وعليه . **فعلامة الخائف** الاشتغال بالتخلص مما يخاف ، فلا يزال خائفا حتى يتخلص، فإذا تخلص مما يخاف ، اطمأن وسكن ؛ فهذه علامة الخائفين .

وأما الراجى ، فإنه رجا الجنة وطلب نعيمها . وملكها ، فأعطى القليل فى طلب الكثير ، فبذل نفسه وخاف أن يسبقه أحد إليها فجدّ فى البذل ، وتحرز من الدنيا ألا يقف غدا فى الحساب فيسبق .

وأما العارف ، الذى طلب معرفة الله وقربه ، فإنه بذل ماله فأخرجه ، ثم روحه فأباحه ؛ فلو لم تكن جنة ولا نار لما زال ولا فتر . فهذه علامة العارف .

فانظروا أيها العقلاء من أى القوم أنتم ، أموتى لا حياة فيكم ، أم لا موتى ولا أحياء ؟ أم أحياء حيوا حياة الخلد .

ويحك ! ! إن الخائف حى بحياة واحدة ، وللراجى حياتان ، وللعارف ثلاث حياءات[٢] ، وهى الحياة التى لاموت فيها . فحياة **الخائف** إذا أمن النار فقد

* الحلية / ١٠/ ١٩١ [ط. بيروت].

(١) الاصل « وكل علامة »

(٢) كذا بالاصل

حي بحياة ثم يتم بحياة ثانية ويدخل الجنة بغير حساب . **والراجي** أمن من العذاب ومن الحساب فر إلى الجنة مع السابقين بغير حساب ، فصار له أمانان . وأما **العارف** ، فصار له أمانان من النار والأمان الثالث صار إلى الرحمن .

٣ — « القلب »

وقال سهل كل من وصف شيئا من وجدان القلوب ثم رأيته ينال شيئا من الدنيا بغير الضرورة فاعلم أن وجدانه حجة عليه، ليس له مقام منه ؛ وتلك حجة الله على الخلق . فالكفار شركاء معه في حاله . قيل فالحال التى ليس للكفار فيها شركة ؟ قال تلك الوحدانية ، ليس للكافر فيها شركة . قيل فالإخلاص ؟ قال : لايقال للكافر إخلاص ، ولكن على الضرورة. وقال ينبغى أن يعرف مايخطر فى القلب ، لأنه يخطر فى القلب افعل هذا ، وآخر يخطر افعل هذا ، فالأول من الشيطان والثانى من النفس ، والثالث هو منا .. وينبغى للعبد أن يخرس لسانه ويصم أذنيه ويوثق نفسه حتى يتعرف وسواس العدو من مطالبة نفسه من فعله هو

وقال : المخاطبة لله بالقلب ، والمخاطبة للخلق بالجوارح . وقال للقلب عرقان يمينه ويساره ، يمينه للعقل ويساره للعدو ، وعليهما ملكان ؛ فإذا نام العبد على ذكر الله والتوبة استلب صاحب اليمين روحه ، فجال به بين السماء والأرض،حتى يبلغ السماء ، ويتحذر من العدو ، ومن أخلاق السوء ؛ وإذا نام على تخليط استلبه صاحب الشمال ، وهو ضعيف فيكون للعدو عليه سبيل ، قيل والعدو يطالب الأرواح قال نعم وفيها تمام ملكه .

وقال سهل: القلب نفسه مضغة ، وقال أفعال القلوب العلم بالشيء ، وقال ما وجدوا قلوبهم فى شيء من العبادات أكثر ولا أفضل مما وجدوا فى صلاة الفرض،فمن خالفهم فليس منهم فى شيء مما هم فيه إلا فى أصل الإيمان. وقال للقلب قلب وهو جمهور الشيء ؛ وقال : المشتاق محجوب ، وقال ثلاثة أشياء بثلاثة

متصلة : من نظر إلى الله تعالى بقلبه قريبا ، بعد عن قلبه كل شيء سوى الله . ومن طلب مرضاته أرضاه الله بحكمه ، ومن سلم إلى الله عز وجل قلبه تولى الله جوارحه واستقامتها وحمد أفعاله . وقال : للقلب سبعة حجب سماوية ، وسبعة أرضية . ولا ترفع هذه الحجب حتى يدفن نفسه — يعنى المؤمن — فى أرض فيكشف له سماء . سماء، لكل أرض سما لكل أرض سما حتى تنتهى إلى الثرى ، ثم إذا صار إلى الثرى صار إلى العرش . قيل كيف يدفن نفسه ؟ قال يميتها على السنة ويدفنها فى اتباع السنة بالسنة ؛ لأن كل شيء من مقامات العابدين مثل الخوف والحب والشوق والزهد والتوكل والرضى لها غاية ومنتهى إلا السنة ، فإنها ليست لها غاية ولا منتهى .

وقال لا يفتح الله عز وجل عين قلب يحب ثلاثة أشياء : يحب البقاء ويحب الغنى ويهتم للغد . وقال: أقول لكم حقا لا باطل معه ، ويقينا لا شك فيه ، إن أهل العلم قالوا : من كان مقيما على أدنى شبهة فى أدنى وقت فى حركاته وسكونه فقلبه محجوب عن الله ، والشبهة فى البر والأثم ، والطاعة والمعصية ، والذكر والنسيان والإيمان والكفر. وقال القلب المحجوب هو الذى لا يتولى الله عز وجل أمره ، ومن كان هكذا لا يحول قلبه فى الملكوت ، ولا تظهر له القدرة ، ولا يشاهد الله تعالى . والقلب القاسى أن يكله .

وقال إذا هم العبد عوقب على المكان ، ولا يعرف هذا إلا العلماء بالله وبأيام الله وذكر العقوبة . وقال إذا هم العبد عوقب ، فإذا فكر حرم ، فإذا أراد منع ومقامات الحجاب كثيرة . وقال من دخل السوق وكان درهمه أحب إليه من درهم غيره لم ينصح . وقال من كان فى قلبه هم الخبز ، لا تشاوره فإنه لا يوفق . وقال كلما زيد فى نور القلب طفى نور الرأس ، حتى إذا استكمل نور القلب عاد نور الرأس . وقال لو حمل على القلب سبع سموات وسبع أرضين والعرش

والكرسى وكل شىء خلقه الله والثرى فيسير فيه . وقال القلب لا يملكه إلا الله ولا يطيع أحدا إلا الله .

وقال ذكر القلب للشيء مشاهدة للشيء، فالقلب مشاهد للشيء ، والبدن كأنه مشاهد . وإذا ذكرت سرا فضع سرك مع الله . وليس أحد تضع عنده سرك إلا هتكه إلا الله عز وجل . وقال من وجد بقلبه شيئا وهو لايدرى ماهو فيلزم التوحيد ، وعلامة التوحيد التبرى ، ويجتهد فى الخدمة ويفوض أموره إلى الله . وقال هو قلب،وللقلب قلب،وهو موضع وقوف العبد بين يدى مولاه،فلا تتخير وقال : السعة هى فى القلب ومدار الأشياء عليه ،وسئل هل يجب علينا أن نعرف القلب بكليته ؟ قال لا ، ولكن علينا أن نعرف ما يخطر فى القلب : لأنه يخطر فيه افعل كذا ، وآخر افعل كذا وآخر يخطر افعل كذا ، فالأول من الشيطان والثانى من النفس والثالث منا ، فينبغى للعبد أن يخرس لسانه ويصم أذنيه ويرى نفسه حتى يعرف وسواس العدو من مطالبة النفس من فعله هو ، وقال عيش القلوب باليقين ، وعيش اللسان بالصدق ،وعيش الجوارح بالإنصاف وهو عيش الآخرة وينسب إلى العقل وعيش الدنيا المعقول .

وقال : للقلوب أبواب وأبوابها الأسباب ، وكل أسبابها مذموم ، سئل عن قول « من يرد الله به خيرا يفقهه فى الدين » قال يفطن الله عز وجل فى القلوب ، والقلوب عنده وفى يديه ، فمن كان أشدهم تواضعاً خصه بما شاء ، ثم بعده ما كان أسرع رجوعا وهما فى هاتين الخصلتين ، وقال : خلوة القلوب التى فيها سلامته هو علم القلب بقيام الله تعالى عليه ، فإذا صحب العبد هذا العلم استوى عنده الخلا والملا ، وشاهد قلبه الإخلاص وهو الخلاص من الحجب .·. سئل عن مفتاح القلب قال أن تعلم أن الله عز وجل قائم عليك ، رقيب على جوارحك لتكون فعالك ما يرضيه ، ولا يكمل العمل إلا بالفعل بالرضا مع مراقبة الله

تعالى على الجوارح فى حركاتهم وسكونهم .

سئل هل للقلب تعبد استعبد به دون الجوارح وهو فرض عليه ؟ قال نعم . السكون . قيل فمن لم يعطه لم يحكم الفريضة ؟ قال لا . قيل السكون فريضة أو العلم الذى به السكون ؟ قال : هو علم أسميه سكونا، يجره إلى اليقين والسكون مع اليقين فريضة . قيل فيم يجد العبد هذا السكون ؟ قال ينظر شكواه مما هو فيفزع إلى الله منه ، من الدنيا ومن الآخرة ، فإن كان من الدنيا فإن سكونه فيه به وان كان من الآخرة فان سكونه فيما به جل ثناؤه .

سئل عن العقل قال هو العافية ، شعرت أن العقل إذا لم يصرف فى ذات الله صار أعدى عدو لله عز وجل . وقال ثلثة من السعادة : ضعف يمنعه عن المعاصى ، وضعف لايقدر فيه على الدعوى ويمنع النفس مناها ، وانتظار ملك الموت . وقال فى قوله عز وجل « فأين ما تولوا فثم وجه الله » قال هو العلماء القائمون بما أمروا : والمعنى فى هذا هو الإخلاص . وسئل عن الحديث الذى جاء عن النبى صلى الله عليه وسلم فى خلق آدم عليه السلام فقال صحيح رواه أهل السنة ، أنه لما خلقه الله عز وجل قالت الملائكة ما خلق الله تعالى خلقا هو أشبه منه وقال لايخرجكم تنزيهه إلى التلاشى ، ولا يخرجكم التثبيت إلى الجسد ؛ الله تعالى يتجلى لهم كيف يشاء .

الفهرس

الباب الأول

صفحة

الباب الثالث

الوجدان الصوفى والتجربة الصوفية

صفحة

صفحة

الفصل الحادى عشر : بين العلم والمعرفة الصوفية

صفحة

صفحة

الفصل الرابع عشر : القـدر

ملحق النصوص

صفحة

بعض المراجع العربية

ابن تيمية — مجموعة الرسائل والمسائل ط أولى (المنار ١٣٤١ ﻫ) .

ابن الجوزى — جمال الدين أبو الفرج . نقد العلم والعلماء . (تلبيس إبليس) . المطبعة المنيرية .

ابن رشد — مناهج الأدلة — تحقيق وتقديم الأستاذ الدكتور محمود قاسم ١٩٦٧ .

ابن سينا — الإشارات والتنبيهات — ١٨٩٣ ليدن ، الحلبى ١٩٤٧

ابن عربى — الفتوحات المكية — ط ١٢٩٣ ﻫ.

ابن عربى — رسائل ابن عربى — حيدر أباد ١٣٦١ ، ط بيروت

ابن عطاء الله السكندرى — لطائف المنن — مخطوط ٣٠٦٢ تشتربيتى دبلن .

ابن العريف — محاسن المجالس — تحقيق أسين بلاسيوس / باريس ١٩٣٣ .

ابن الفارض — ديوان ابن الفارض — الطبعة الأولى ١٣٧٢/١٩٥٣

ابن فرحون — الديباج المذهب فى معرفة علماء أعيان المذهب — السعادة ١٣٢٩ ﻫ .

ابن مسرة — رسالة الاعتبار وخواص الحروف وحقائقها وأصولها

ابن منظور — لسان العرب — بيروت ١٣٧٥/١٩٥٦ .

أبو حاتم الرازى — الزينة فى الكلمات الإسلامية ط القاهرة ١٩٥٧ .

أبو القاسم الصقلى — الشرح والبيان لما أشكل من كلام سهل — مخطوط رقم ٧٢٧ كوبرولو بتركيا

أبو نعيم الأصفهانى	حيلة الأولياء	ط السعادة ١٩٣٢ / ١٣٥٧ وط بيروت .
الألوسى	روح المعانى فى التفسير	(بدون تاريخ) .
الأسفرايينى	التبصير فى الدين .	القاهرة ١٩٤٠
الأشعرى	مقالات الإسلاميين	تحقيق ريتر / استانبول ١٩٢٩ / ١٩٣٠ .
الأنصارى/الهروى	منازل السائرين	تعليق عبد المعطى الاسكندرى القاهرة ١٩٥٤ ، ط الحلبى
الأنطاكى / داود	تزيين الأسواق	القاهرة ١٢٩١ هـ
البغدادى	الفرق بين الفرق	١٣٧٦/١٩٤٨
البونى	شمس المعارف	ط. الحلبى ١٣١٨ هـ
التسترى/سهل بن عبد الله	كلام سهل ...	مخطوط ٧٢٧ كوبرولو باستامبول
» » » »	تفسير القرآن العظيم	ط ١٣٢٦ هـ ، وط ١٩٠٨م
» » » »	رسالة الحروف	مخطوط ١٣٦٨ تستر بيتى/دبلن
» » » »	المعارضة والرد على أهل الدعاوى	
» وآخرون	معيار التصوف وماهيته	مكتبة المعهد الهندى Reel 289
التهانوى	كشاف اصطلاحات الفنون	ط ١٨٥٤
الجامى	نفحات الأنس	طهران ١٣٣٦
الجرجانى	التعريفات	١٣٥٧/١٩٣٨
جعفر/دكتور محمد كمال	فى الفلسفة والاخلاق	دار الكتب الجامعية ١٩٦٨
الجنيد	رسائل الجنيد	مخطوط شهيد على ١٣٧٤

الحريفيش (الشيخ)	الروض الفائق	المطبعة الخيرية ١٣١٠ ﻫ
الخراز/أبو سعيد	كتاب الصفاء	مخطوط المكتبة الهندية بلندن / رقم Reel 289 وقد حققه د. قاسم السامرائى
م يلمى ا	شرح الأنفاس الروحانية	الأزهر مجاميع ٨٨١ ، ٤٣١٨٩ تصوف
الزمخشرى	الكشاف	ط ١٣٥٤ ﻫ
السراج	اللمع	نشرة نيكلسون ١٩١٤
السلمى (أبو عبد الرحمن)	طبقات الصوفية	ليدن ١٩٦٠
السهروردى	عوارف المعارف	(هامش الاحياء) ط ١٣٥٨
السهروردى المقتول	حكمة الإشراق	طهران / باريس ١٩٥٢
السيوطى	الإتقان فى علوم القرآن	١٢٧٨ ﻫ
السيوطى	الدر المكنون فى مناقب ذى النون	٤٨٦٥ / تشستربيتى دبلن
الشعرانى	الطبقات الكبرى أو لواقح الأنوار	ط حنفى
الشعرانى	تنبيه المغترين	ط حنفى
الشعرانى	الأنوار القدسية فى آداب العبودية	(هامش الطبقات)
العاملى	الكشكول	ط الحلبى
العروسى (مصطفى)	نتائج الأفكار القدسية	ط ثانيه ١٢٩٠ ﻫ
عين القضاة الهمذانى	زبدة الحقائق	طهران ١٩٦٢
الغزالى	قانون التأويل	ط أولى ١٣٥٩ / ١٩٤٠
الغزالى	إحياء علوم الدين	ط ١٣٥٨ / ١٩٣٩

الغزالى	المنقذ من الضلال	نشرة وتقدمة الاستاذ الدكتور / عبد الحليم محمود
الطبرى	جامع البيان فى تفسير القرآن	١٣٢٦ / ١٩٠٣ القاهرة
الكلاباذى	التعرف لمذهب أهل التصوف	نشرة. أربرى السعادة ١٣٥٢هـ
قاسم /	الاستاذ الدكتور محمود	دراسات فى الفلسفة الإسلامية ١٩٦٦
القاشانى	كشف الوجوه الغر	هامش ديوان ابن الفارض ط أولى ١٣١٩
القرطبي	تفسير (الجامع) ...	ط ١٩٤٤
القشيرى	الرسالة القشيرية	طبعات مختلفه ١٢٨٤، ١٢٨٧ وطبعة ١٣١٨ ، وط صبيح
القشيرى	لطائف الإشارات	٣ أجزاء تحقيق الدكتور ابراهيم بسيونى دار الكاتب .
المكى / أبو طالب	قوت القلوب	الميمنية ١٣١٠ و ط الحلبي ١٩٦١
المناوى / عبد الرءوف	الكواكب الدرية	١٣٥٧ / ١٩٣٨
النشار / الأستاذ الدكتور على	نشأة الفكر الاسلامى	ط ١٩٦٩
النفرى	المواقف والمخاطبات	تحقيق وتعليق وترجمة الأستاذ أربرى Cambridge university press, 1935 .
اليافعى / أبو عبدالله	نشر المحاسن الغالية	ط الحلبي

بعض المراجع الأجنبية

Abd al Qadr, A.H. — The Life, personality and writtings of al-Junayd (E.J.W. Gibb memorial Series No. 5, Vol.XXII) London, 1962.

Afifi A. — The mystical philosophy of Ibn Arabi, Cambridge 1939.

Arberry, A.J. — Sufism (an account of the mystics of Islam, Cambridge, 1950.
Bistamiana, B.S.O. AS, Part 1, 1962.

Allison peers E. — The mystics of Spain (Ethic & Relig. Classics of the East and West. 5) .

Burckhardt, Titus — An Introduction to Sufi Doctrine, M. Matheson's trans. Lahore, 1959.

Conze, E. — Buddhism its Essence and development Bruno Cassiere Oxford 1960.

Farrar F. W. — The early Days of christianity. London & Paris 1898.

Gaafar, M. K. — The Sufi Doctrine of Fana Hawliyyet Dar al-Ulum 1969 (Cairo Uni. press).

» » — The Sufi Doctrine of Sahl b. Abd Allah al-Tustari, ph. D. dissertation, Cambridge 1965

Happold E.C. — Mysticism. First ed. 1963.

Heiler, F, — Prayer, History and psychology, 1958.

Huxley, Aldous — The Doors of Perception, Penguin book, 1963.

Iqbal, M. The Development of metaphysics in Persia. London, 1908.
Encyc. of Relig. & Ethics ed. Hastinsg
Journal of the Royal Asiatic Society 1954.

Inge. W. R. The philosophy of plotinus, London 1918.

Jung C. G. Collected Works, trans. by R.F. Hull London 1959. (Aion & psyc. & Relig.)

James, William, Varieties of Religious experience.

Metchnikoff, D. The Nature of man. (ed. London, 1906)

Marquette, De Jacques, Introduction to comparative mysticism New York, 1949.

Massignon, L. Essia··· Paris, 1922.

Massignon, L. La Passion

Nash. S. Henry Esaegesis (the new Schaf - Herzog Encyc. of Religious Knowledge. ed. S. M. Jackson, New York & London,

Nicholson, R. The idea of Personality in Sufism Cambridge 1923.

» » Studies in Islamic mysticis Cambridge, 1921.

Niffari/al al - Mawaqif wa'l Mukhatabat, ed. and translated by A. J. Arberry Cambridge Uni. Press, 1935.

Otto, R. The idea of the Holy, Harvey's trans. Frankfort & others.

Palacios A, A, Abenmasarra, Madrid, 1914,

Plotinus	The Enneads : trans. by S. Mack. London. 1917–24
Russell, B.	Mysticism and Logic.
Schuon, F	The Nature and arguments of Fait (Islamic Quarteoly, Vol. 2, No. 3, 1955) PP. 195 - 205
Spencer, S.	Mysticism in Wold Religion, London 1963
Smith, margaret	Studies in Early mysticism in the near and middle East, London, 1931
Slater, R.	Paradox & Nirvana Hebrew Literature (great classics) 1901.
Teilhord, R.	The phenomenon o man
Watt, montgomery,	Early Discussion about the Qur'an (muslim world, Vol. XL, No. 1, 1950
,, ,,	Free will and predestination, London 1948
White, V.	God and the Unconcious Fontana B. 1960.
Zaehner R.C.	Mysticism, Sacred & Profane. oxford Uni-Press, (paperbacks) 1961
,, ,	Hindu and muslim Mysticism, thlon Press, 1960

للمؤلف

١ - فى الفلسفة والأخلاق طبعة أولى دار الكتب الجامعية ١٩٦٨

٢ - التصوف (طريقا وتجربة ومذهبا) » » ١٩٧٠

٣ - فى الدين المقارن » » ١٩٧٠

٤ - The Sufi Doctrine of Sahl b. Abd Allah al-Tustari.

٥ - Godhead in Islam in the light of Transcendence and Immanence (Islam and The Modern Age).

٦ - The Sufi Doctrine of Fana (Cairo University) press, 1969.

تحت الطبع

١ - من مؤلفات ابن مسرة :
تحقيق ودراسة مقارنة مع رسالة الحروف للتسترى .

٢ - التراث الصوفى لسهل بن عبد الله التسترى .

٣ - سهل التسترى والمدرسة السالمية .

٤ - تكامل المذهب الصوفى لدى سهل التسترى .